ऐतरेयोपनिषद्भाष्यार्थ

(मूळ श्रुति, तिचा सरळ अर्थ व भाष्य यांसह.)

संपादक व प्रकाशक,

शास्त्रसुधाकर–विष्णु वामन बापटशास्त्री,

संस्थापक आचार्यकुल.

शके १८४९ मार्गशीर्ष शु. १.

पुणें–ता. २९ नोव्हेंबर सन १९२७.

प्रकाशक–विष्णु वामन बापट, पुणें पेठ सदाशिव घर नंबर २७० यांनीं पुणें पेठ सदाशिव घर नंबर २७० येथें प्रसिद्ध केलें.

मुद्रक–त्र्यंबक हरि आवटे, पुणें पेठ सदाशिव घ. नं. २७० यांनीं पुणें सदाशिव पेठ घर नंबर २७० येथील आपल्या 'इंदिरा' छापखान्यांत छापिलें.

किंमत २ रुपये.

प्रस्तावना.



ऐतरेयोपनिषद्भाष्यार्थाच्या दोन आवृत्त्या संपल्यामुळें ही तिसरी आवृत्ति दुसऱ्या आवृत्तीप्रमाणेंच आज प्रसिद्ध करीत आहों. मूळ उपनिषदाचा सारार्थ असा आहे:—

प्राणादिकांची उपासना करून ज्याचें चित्त शुद्ध म्हणजे आत्मविचार करण्यास योग्य–समर्थ–झालें आहे, अशा अधिकारी वैदिकांना आत्मविवेचनाची दिशा दाखविण्यासाठीं हें प्रकरण आरंभिलेलें आहे. अर्थात्च या पूर्वी ऐतरेयारण्यकाचा जो भाग होऊन गेला तो प्रधान नव्हे. त्यामुळेंच देवतात्मभावप्राप्ति हें जें त्याचें फल तेंहि मुख्य नव्हे. कारण तें (म्ह० कर्म व उपासना यांचें फल) सविशेष आत्मसंबंधी असून यापुढें सांगितलेलें ज्ञान निर्विशेष (सर्व विशेषशून्य) आत्म्याचें स्वरूपच आहे. यास्तव देवतात्मभाव हा जसा संसाराचा एक भाग, तसें स्वरूपावस्थान (स्वरूपानें स्थित होणें) हा संसार नव्हे, तर मूळची स्वाभाविक स्थिति आहे. यास्तव या उपनिषदांत जें वर्णन केलें आहे, तें कर्मसंबंधी नाहीं. त्याचप्रमाणें त्याचें फलहि नित्यसिद्ध मोक्ष आहे. त्यामुळें यांत कोणत्याहि कर्तव्याचा उपदेश केलेला नाहीं. तर ज्ञातव्य आत्मतत्त्वाचेंच वर्णन केलें आहे. परंतु निरुपाधिक आत्मतत्त्व वाणीचा व मनाचाहि विषय होणारें नसल्यामुळें या उपनिषदांत जें त्याचें वर्णन केलें आहे, तेंहि त्याच्या ठिकाणीं वाच्यवृत्तीनें प्रवृत्त होत नसून लक्षणावृत्तीनें प्रवृत्त होतें. इंद्रियातीत वस्तूचा बोध साक्षात् शब्दांनीं करितां येत नाहीं, तर शब्दावरून केवळ ती वस्तु लक्षित–सूचित होते. एवढ्यासाठींच अद्वैतवादी आचार्यांनीं 'लक्षणया बोधयन्ति सर्वे वेदाः' म्हणजे सर्व वेद लक्षणावृत्तीनें आत्म्याचा बोध करितात, असें म्हटलें आहे.

असो; त्याच न्यायानें येथें "पूर्वी आत्माच एक होता; आत्मभिन्न दुसरें कांहीं नव्हतें. त्यानें मी या सर्व लोकांना उत्पन्न करितों असें ईक्षण–आलोचन केलें व आकाश, वायु इत्यादि पंचभूतोत्पत्तीच्या क्रमानें ब्रह्मांड निर्माण करून या सर्व ऊर्ध्व, मध्य व अधो लोकांना म्हणजे उत्तम, मध्यम व अधम भोगभूमींना निर्माण केलें. त्यानंतर त्यांच्या चेतन पालकांना उत्पन्न करण्यासाठीं त्या जलप्रधान पंचभूतांपासून पुरुषाकार पिंड निर्माण करून त्याला सर्वावयवयुक्त केलें. त्यानें पुन-

रपि त्या पिंडाला मुखादि गोलक व्हावे, असा संकल्प केला. त्याबरोबर पक्ष्याचें अंडें जसें आपोआप उकलतें, त्याप्रमाणें त्याला तोंड व नासिकादि इतर छिद्रें झालीं. त्यांपासून इंद्रियें व त्यांच्या देवता झाल्या," असें म्हटलें आहे. देवता म्ह० इंद्रियांवर अनुग्रह करणाऱ्या, त्यांना स्वविषय ग्रहण करण्याचे सामर्थ्य देणाऱ्या शक्ती. ही सर्व कल्पना हल्लीं आमच्या उत्पन्न होणाऱ्या देहाच्या उत्पत्ति-क्रमावरून ठरविली आहे. त्यानें 'ईक्षण केलें, संकल्प केला' इत्यादि सर्व उल्लेख आत्मा किंवा जगाचें कारण चेतन आहे, हें सुचविण्यासाठीं आहे. त्यामुळें त्यानें शरीरेंद्रियांवाचून संकल्पादि कसे केले, ही शंका उरत नाहीं. असो; येथवर सांगितलेली ही सर्व विराड्देहाची उत्पत्ति आहे. विराड्देह म्हणजे समष्टि स्थूल देह, समष्टि म्हणजे व्यष्टींचा समूह. अर्थात् सर्व स्थूल सृष्टि हाच विराड्देह होय.

त्या महासागरासारख्या अफाट देहांत पडलेल्या देवतांना परमेश्वरानें भूक व तहान या ऊर्मींनीं युक्त केलें. येथेंहि 'युक्त केलें' म्हणजे त्या ईश्वराच्या नियतीनें देवता क्षुधा-पिपासायुक्त झाल्या, असें समजावें. तेव्हां त्या दोन ऊर्मींनीं युक्त झालेल्या त्यांना अन्न खाण्यासाठीं अल्प शरीरें उत्पन्न करण्याविषयीं ईश्वराची प्रार्थना केली. तेव्हां परमेश्वरानें त्यांना अनेक शरीरें दाखविलीं. परंतु त्यांतील मनुष्यशरीरच त्यांना आवडलें. तें पाहून ईश्वरानेंहि त्यांना त्यांत आपापल्या स्थानीं प्रवेश करावयास सांगितलें. तेव्हां विराड्देहांतील ज्या ज्या छिद्रापासून जी जी देवता उत्पन्न झाली होती ती ती या अल्पशरीरांतील त्या त्याच आपल्या छिद्रांत शिरली. यावरून विराड्देहाच्या आकाराचाच मनुष्यदेह आहे, असें ठरतें. (आत्मपुराण, अ. १ पृष्ठ ८७-९४ पहा) इंद्रियदेवता त्या अल्प व्यष्टि देहांत शिरल्या आहेत, असें पाहून क्षुधा व तृषा यांनाहि त्यांत आपल्याला स्थान असावें, असें वाटलें व त्यांनीं ईश्वराची त्याविषयीं प्रार्थना केली; पण त्यांना विराड्शरीरांतच पृथक्स्थान नव्हतें. म्हणून ईश्वरानें त्यांना त्या व्यष्टिदेहांतहि देवतांच्या भागिनी केलें. त्यामुळें देवतांच्या प्रत्येक भोगाचा विभाग त्यांना मिळूं लागला. विराड्देहाहून निराळें भोग्यच नसल्यामुळें त्यांतील चेतनाच्या व्यक्त झालेल्या निरनिराळ्या शक्तींना आपापल्या विषयाचें ग्रहण करितां येणें शक्य नव्हतें. म्हणून अनेक व्यष्टिदेहांची कल्पना झाली. पुढें चवथ्या खंडांत वर्णन केल्याप्रमाणें पुरुषशरीरांतील गर्भ मातृशरीरांत जाऊन देह पूर्ण झाला कीं त्यांत इंद्रियांच्या शक्ती व्यक्त होतात. त्याबरोबर क्षुधा व पिपासा त्यांना पीडा देऊं लागतात व इंद्रियांच्या अन्नादि विषयांच्या ग्रहणानेंच त्या तृप्त होतात, हें प्रसिद्ध आहे. मातेच्या

उदरांतील गर्भालाहि तिच्याच शरीरांतील पोषक द्रव्यांचा रस मिळत असतो, हेंहि प्रसिद्ध आहे. गर्भांतील बालकालाहि त्याच्या शरीराची पूर्ण वाढ होऊन त्यांत इंद्रियशक्ति व्यक्त झाल्या असतां क्षुधा व तृषा यांची पीडा होऊं लागते, एवढें यावरून घ्यावयाचें.

त्यानंतर ईश्वरानें पुनरपि ईक्षण करून त्या व्यष्टिशरीरांच्या स्थितीकरितां जलप्रधान पंचभूतांपासूनच मूर्तिरूप साकार अन्न निर्माण केलें. मूर्ति म्हणजे साकार पदार्थ. साकार पदार्थ हें या सृष्टींतील कोणत्या तरी प्राण्याचें शरीर किंवा शरीराचा भागच असणें उचित आहे. अर्थात् कोणतेंहि अन्न हा शरीरांश आहे. त्यामुळें विराड्शरीरांत असतांना देवतांना विराड्शरीरावांचून दुसरें कांहींच दिसत नसल्यामुळें अन्न खाण्याची जी अडचण पडली होती ती अनेक व्यष्टिदेहांच्या उत्पत्तीनें नाहींशी झाली व एका शरीरांतील देवता दुसऱ्या शरीरांना इतर इंद्रियांच्या योगानें खाण्याचा यत्न करूं लागल्या; पण तें अन्न त्यांच्या शरीरांत उतरेनासें झालें. शेवटीं अपानानें त्याला खाल्लें. परंतु हें सर्व जरी झालें होतें तरी त्या सर्व देवतादिकांचें धारण व नियमन करणारी चेतनशक्ति त्यांत प्रविष्ट झाल्याचें अद्यापि वर्णन केलें नाहीं, असें समजून श्रुतीनें ईश्वरानेंच त्यांत प्रवेश केला, असें सांगितलें आहे. येथें प्रवेश म्हणजे 'हा शरीरेंद्रियांचा समूहच मी आहें,' असा अभिमान. हाच जीवभाव होय. त्यामुळें दोन प्रयोजनें सिद्ध होतात. एक जीवन व दुसरें चेतन परमात्मा या समूहाहून पृथक् आहे, हें ज्ञान. त्याचें उत्कृष्टत्व दाखविण्यासाठीं त्यानें मस्तकांतून प्रवेश केला, अशी कल्पना केली आहे. शरीरांत प्रवेश करून जीव झालेल्या परमेश्वराचीं तीन स्थानें आहेत. एक उजवा नेत्र, दुसरें मन (कंठ) व तिसरें हृदयाकाश किंवा पुढच्या खंडांत सांगितलेलीं तीन शरीरें. जाग्रत्, स्वप्न व सुषुप्ति या तिन्ही अवस्थांमध्यें आत्म्याचें यथार्थ ज्ञान नसतें. उलट त्याविषयीं विपरीत ग्रह झालेला असतो व असत् वस्तूंचें भान होतें, म्हणून त्या तीन अवस्था हीं स्वप्नें आहेत. परमेश्वर जीव होतांच त्या भूतांना 'हींच मी' असें समजूं लागला. त्यामुळें या शरीरांत मी कोणी निराळा आहें, असें त्यानें आपल्याला ओळखिलें नाहीं, अशा रीतीनें स्वरूपाला विसरणें, हेंच दुःखाचें मूळ आहे.

येथवर अध्यारोपाचें वर्णन केलें. आतां त्याचा अपवाद करावयाचा आहे. सप्रमाण विचार हेंच यथार्थ ज्ञानाचें साधन आहे. यास्तव उपनिषत्प्रमाणांनीं चांगला विचार करितांच त्या जीवाला म्हणजे मूळच्या ईश्वरालाच मी सर्वव्यापी ब्रह्म आहें, असें

ज्ञान झालें. त्यानें आपल्या आत्म्याला ‘ हा मी व्यापक आत्मा आहें ’ असें साक्षात् जाणलें. ज्ञानी ‘ इदंद्र ’ यांतील दकाराचा लोप करून त्यालाच ‘इंद्र’ असें म्हणूं लागले. कारण पूज्यांना प्रत्यक्ष नांव उच्चारलेलें आवडत नाहीं, तर परोक्ष नांवच आवडतें.

वरील आख्यायिका हा सर्व अर्थवाद आहे, इतिहास नव्हे. यास्तव तिचा लाक्षणिक अर्थ घेऊन वाच्यार्थ सोडला पाहिजे. मी आत्मा नित्य ज्ञानरूप आहें, असें कळेपर्यंत जन्म-मरणप्रवाहरूप संसार कुंठित होत नाहीं. तो प्रवाह तुटणें हाच मोक्ष आहे. पण जन्मादिकांतील दोष कळून त्यांविषयीं पूर्ण वैराग्य आल्यावांचून आत्मविचार करितां येत नाहीं. म्हणून या उपनिषदाच्या चवथ्या खंडांत तीन जन्मांचें वर्णन केलें आहे. दुसऱ्या शरीरांत अभिव्यक्त होण्यासाठीं इच्छायुक्त सूक्ष्म शरीरानें रेत, गर्भ व वासनाबीज या रूपानें एका शरीरांतून निघणें याला जन्म म्हणतात. त्यामुळें पितृशरीरांतून, मातृशरीरांतून व आपल्या शरीरांतून क्रमानें निघणें हेच तीन जन्म आहेत. ते क्लेशकर आहेत, असें समजलें कीं, त्यांचा कंटाळा येतो व जीव त्यांतून सुटण्याचा उपाय शोधूं लागतो. आत्मज्ञान हाच एक संसारांतून मुक्त होण्याचा उपाय आहे, असें त्याला शास्त्र व गुरु यांच्या द्वारा कळतें. नंतर तो श्रवणादि साधनांचें अनुष्ठान करितो व वामदेवाप्रमाणें मुक्त होऊन आपल्या कृतकृत्यतेचें वर्णन करूं लागतो. आत्मज्ञ अविद्यादि शरीरबीजाचा नाश झाला असतां नित्यतृप्त, आनंदमग्न व मरणरहित होऊन स्वरूपांत मिळून जातो.

या उपनिषदाच्या पांचव्या खंडांत विचाराचा प्रकार व आत्मनिश्चय, यांचें दिग्दर्शन केलें आहे. शरीरांत दोन आत्मे प्रविष्ट झाले आहेत. एक पावलांच्या अग्रांतून व दुसरा मस्तकांतून; पण त्यांतील मुख्य आत्मा एकच असला पाहिजे व तोच आम्हांला उपासना करण्यास योग्य आहे. पण सामान्यतः ‘ हा मी ’ असा अनुभव जरी येत असला तरी विशेषतः आत्म्याचा निश्चय करण्यासाठीं ‘ तो या दोघांतील कोण ! ’ असा प्रश्न परस्परांस करून ते विचार करूं लागले. तेव्हां ज्याच्या योगानें अनात्मवस्तूचें ज्ञान होतें तो एक व ज्याला ज्ञान होतें तो दुसरा, असे दोन आत्मे जरी या शरीरांत अनुभवास येत असले तरी ज्याच्यायोगानें ज्ञान होतें तो आत्मा असणें संभवत नाहीं. चक्षुः, श्रोत्र, वाक् इत्यादि इंद्रियांच्या योगानें ज्ञाता सर्व जाणतो. पण तीं इंद्रियें म्हणजे हृदय व मनच आहे

आणि हृदय हाच प्राण आहे. त्यामुळें प्राण इंद्रियसमुदायरूप आहे. यास्तव पादाग्रांतून शरीरांत शिरलेला तो जरी अपर ब्रह्मरूप असला, तरी करणरूप, ज्ञानसाधनरूप झालेला असल्यामुळें उपास्य आत्मा नव्हे. अर्थात् करणरूप नसलेला ज्ञाता आत्माच उपास्य आहे, असा उपासना करावयास प्रवृत्त झालेल्या त्या विचारी ब्राह्मणांनीं निश्चय केला.

संज्ञान, आज्ञान, विज्ञान, प्रज्ञान इत्यादि बाह्यान्तर्विषयसंबंधी अन्तःकरणवृत्ती अन्तःकरण या उपाधींत व्यक्त झालेल्या प्रज्ञानरूप ब्रह्माच्या अनुभवाकरितां आहेत. त्यामुळेंच त्या सर्व वृत्ती हीं त्याचीं गौण नांवें आहेत, मुख्य नव्हेत. कारण प्रज्ञानात्मा वाङ्मनसातीत आहे. त्यामुळें तो मुख्यतः शब्दरूप नांवाचा विषय होत नाहीं.

याप्रमाणें विचारपूर्वक आत्मानात्मविवेचन करून शोधित आत्मा म्हणजे उपाधीपासून भिन्न करून दाखविलेला आत्मा, प्रत्येक शरीरांत निरनिराळा आहे, हा भ्रम घालविण्यासाठीं ' हा ब्रह्मा , हा इंद्र ' इत्यादि वाक्यांनीं प्रज्ञानच सर्व चराचर आहे, असें प्रतिपादन करून शेवटीं ' प्रज्ञान ब्रह्म आहे, ' हा सिद्धान्त सांगून या उपनिषदाची समाप्ति केली आहे. ज्ञानी प्रज्ञानात्मरूप होऊन नित्यतृप्त व अमृत होतो, असें ब्रह्मात्मदर्शनाचें फलहि शेवटच्या मंत्रांत सांगितलें आहे.

मार्गशीर्ष शु. १.१८४९ }
पुणें, सदाशिव पेठ २७० }

आचार्यभक्त,
विष्णुशास्त्री बापट.

ऐतरेयोपनिषद्भाष्यार्थाची विषयानुक्रमणिका.

अध्याय ४ था, खंड ३ रा.—'स ईक्षतेमे०' या वाक्यानें विषयसृष्टिकथन ९१, 'सोऽभ्यतपत्० ' याचें व्याख्यान ९२, ' तदेनत्सृष्टं० ' याचें व्याख्यान ९३, ' तत्प्राणेनाजि०' इत्यादि श्रुतीचें व्याख्यान ९५, 'स ईक्षत०' या वाक्यानें संसारी भोक्त्याचें प्रदर्शन ९८, ' स एतमेव० ' या वाक्याचें व्याख्यान १०३, ' सैषा विदृतिः० ' या वाक्याचें व्याख्यान १०५, ' तस्य त्रय आवसथाः ० ' या श्रुत्यंशाचें व्याख्यान १०६, ' स जातो भूतानि० ' या वाक्याचें व्याख्यान १०८, ' स एतमेव० ' या वाक्याचें भाष्य व ' तस्मादिदन्द्रो ० ' या वाक्याचें व्याख्यान १११ ' परोक्षप्रिया० ' इत्यादि वाक्याचें भाष्य ११२.

अध्याय ५ वा, खंड १ ला (उपनिषत्क्रमानें खंड ४)--चवथ्या अध्यायाचा प्रतिपाद्य विषय ११३, आत्म्याच्या एकत्वाविषयीं आक्षेप व या अध्यायांत (प्रवेशासारखे) असे अनेक असंगत अर्थ आहेत ११५, सर्वच अप्रमाण आहे, असें एकदेशी मत व त्याचें निरसन ११६, आत्मैक्य हाच या अध्यायाचा अर्थ आहे, हा सिद्धान्त स्थिर करण्यासाठीं आक्षेपपूर्वक विचार ११९, या वादाचा सारभूत अर्थ १४४, ' पुरुषे ह वा० ' या श्रुतिवाक्याचें व्याख्यान १५२, ' तदेतत्सर्वेभ्यो० ' या वाक्याचें व्याख्यान १५३, ' तद्यदा स्त्रियां ० ' या वाक्याचें भाष्य १५४, ' तत्स्त्रिया आत्मभूयं ० ' या वाक्याचें व्याख्यान १५५, ' सा भावयित्री० ' या वाक्याचें व्याख्यान १५६, ' स यत्कुमारं० ' या वाक्याचें व्याख्यान १५७, ' सोऽस्यायमात्मा० ' या वाक्याचें व्याख्यान १५९, ' अथास्यायमितर० ' इत्यादि वाक्याचें व्याख्यान १६०, ' तदुक्तमृषिणा० ' इत्यादि श्रुतिभागाचें व्याख्यान १६३, ' स एवं विद्वान० ' या वाक्याचें व्याख्यान १६५.

अध्याय ६ वा, खंड १ ला (उपनिषत्क्रमानें खंड ५)–'कोऽयमात्मा०' या वाक्याचें व्याख्यान १६८, पुढील वाक्याचा संक्षिप्त अर्थ १६९, ' येन वा पश्यति० ' या वाक्याचें व्याख्यान १७३, ' सर्वाण्येवैतानि०' या वाक्याचें विशेष व्याख्यान १७९, 'एष ब्रह्मैष०' या वाक्याचें व्याख्यान १८०, ' स एतेन ० ' या शेवटच्या वाक्याचें व्याख्यान १८९.

श्रीः

ॐ ऐतरेयोपनिषद्भाष्यार्थ.

(उपोद्घात)

श्रीगणेशायनमः । ॐतत्सद्ब्रह्मणे नमः । श्रीशंकराचार्यप्रभृति वेदान्तसंप्रदाय-प्रवर्तक आचार्यांचें हृदयांत अनुसंधान करून प्रस्थानत्रयभाष्यार्थ ब्रह्मविद्या-जिज्ञासूंना अनायासानें अवगत व्हावा म्हणून ऋग्वेदाच्या उपनिषदावरील आचार्यभाष्याचा स्पष्ट शब्दशः अर्थ आरंभितों--

भाष्यं--परिसमाप्तं कर्म सहापरब्रह्मविषयविज्ञानेन । सैषा कर्मणो ज्ञान-सहितस्य परा गतिरुक्थविज्ञानद्वारेणोपसंहृता । " एतत्सत्यं ब्रह्म प्राणाख्यं " " एष एको देवः " " एतस्यैव प्राणस्य सर्वे देवा विभूतयः " " एतस्य प्राण-स्यात्मभावं गच्छन्देवता अप्येति " इत्युक्तम् ॥ सोऽयं देवताप्ययलक्षणः परः पुरुषार्थः । एष मोक्षः । स चायं यथोक्तेन ज्ञानकर्मसमुच्चयसाधनेन प्राप्तव्यो नातः परमस्तीत्येके प्रतिपन्नाः । तान्निराचिकीर्षुरुत्तरं केवलात्मज्ञानविधानार्थं ' आत्मा वा इदं ' इत्याद्याह ॥

भाष्यार्थ---(' आत्मा वा इदमग्र आसीत् ' इत्यादि [ऐतरेय ब्राह्मण, आरण्य-कांड, दुसरें आरण्यक, अध्याय ४, ५ व ६] तीन अध्यायांत केवल आत्मविद्येचें प्रतिपादन केलें आहे. तिच्या प्रतिपादनाचा हाच योग्य काल व हेंच योग्य स्थान आहे, हें सुचविण्यासाठीं भाष्यकार मागें होऊन गेलेल्या प्रकरणाचा परामर्श- निर्देश करितात-) = अपर ब्रह्म म्हणजे कार्यब्रह्म-हिरण्यगर्भ. तद्विषयक विज्ञान म्हणजे कार्यब्रह्म ज्याचा विषय आहे अशी उपासना [कार्यब्रह्माची उपासना] त्या उपासने-सह कर्म परिसमाप्त म्ह. सर्व प्रकारें समाप्त झालें. आतां त्यांतील कांहीं उरलें नाहीं. (पण हें तुम्हांला कसें समजलें, असें कोणी विचारील, म्हणून भाष्यकार ' त्याच्या फलाचा उपसंहार केला आहे त्यावरून,' असें उत्तर देतात-)=ज्ञानसहित-उपासना-

युक्त–कर्मांची ती ही परा गति उक्थविज्ञानाच्या द्वारा उपसंहृत केली. (परा गति म्ह० प्राप्तव्य फल. उपासनायुक्त कर्मांच्या परम फलाचा उपसंहार उक्थ-उपासनेच्या द्वारा केला आहे. उक्थ म्हणजे प्राण, त्याची उपासना केली असतां, 'तो प्राण मी आहें,' अशी दृढ भावना केली असतां देवतांच्या स्वरूपांत लय पावणें, हें फल मिळतें, असें सांगून पूर्वी कर्मफलाचा उपसंहार केला आहे. तो उपसंहारच मूळ वचनें देऊन दाखवितात–)=हें प्राणसंज्ञक सत्य ब्रह्म आहे. (त्यांत सर्व भोज्यानें युक्त असलेला अध्यात्म व अधिदैव प्राण सत्य व एक–ब्रह्म या शब्दांचा वाच्य होतो, असें म्हणून या वाक्यानें प्राणाच्या स्वरूपाचा उपसंहार केला आहे. भोज्य म्ह. खाण्यास योग्य अन्नादि विषयजात. अध्यात्म–शरीरसंबंधी, अधिदैव–देवतांसंबंधीं. वाच्य म्हणजे शब्दानें बोलतां येण्यासारखा अर्थ. तात्पर्य, सर्व भोज्याशीं संयुक्त झालेला अध्यात्म व अधिदैव प्राण सत्य व एक या शब्दांचा वाच्य –अर्थ आहे, असें म्हणून या वाक्यानें प्राणाच्या स्वरूपाचा उपसंहार केला आहे.)

(आतां या दुसऱ्या वाक्यानें प्राण एकच आहे, असें सांगितलें आहे, असें भाष्यकार सांगतात–)=हा एक देव आहे. (म्हणजे देव देव म्हणून जो कोणी आहे, तो हा एकच; तर मग वाक्, अग्नि इत्यादि देव कोण ? अशी आशंका घेऊन "तस्य वाक्तन्तिरथातो विभूतयोऽस्य पुरुषस्य" इत्यादि वचनानें इतर देवता ह्या प्राणाच्याच विभूति–विस्तार आहेत, असें सांगितलें आहे, असें सांगतात–)=सर्व देव या प्राण्याच्याच विभूति आहेत. (याप्रमाणें सर्वात्मक प्राणच माझा आत्मा आहे, अशी कर्मसहित उपासना केल्यानें सर्व देवतात्मक [देवतारूप] प्राणाची प्राप्ति होणें, एतद्रूप फलाचा 'प्रज्ञामयो देवतामयो ब्रह्ममयो अमृतमयः संभूय देवता अप्येति य एवं वेद' या वाक्यानें उपसंहार केला आहे, असें सांगतात–)=या प्राणाच्या आत्मभावास प्राप्त होणारा उपासक देवतांमध्यें लय पावतो, असें सांगितलें आहे. (अर्थात् उपासनासहित कर्मांच्या योगानें केवल आत्मस्वरूपानें राहणें, या मोक्षाची सिद्धि होत नाहीं, असें वरील फलोपसंहारावरून ठरतें आणि त्यामुळें आत्मस्वरूपावस्थानलक्षण मोक्षाच्या सिद्धीकरितां केवल आत्मविद्येच्या आरंभाचा हाच उचित अवसर आहे.)

(पण हें आमचें म्हणणें सर्वांनाच मान्य होत नाहीं. कित्येकांचें असें मत आहे कीं, सर्वात्मक सूत्रात्मा जो हिरण्यगर्भ त्याची प्राप्ति होणें, हाच मोक्ष आहे. यापेक्षां निराळा मोक्ष नाहीं. एवढ्याकरितां केवल आत्मविद्येचा आरंभ येथून केला आहे, असें समजणें युक्त नव्हे, असें म्हणून भाष्यकार कित्येकांचें मत उत्थापित करितात–)= तो हा

देवतालयरूप परम पुरुषार्थ आहे. (विषयादिकांनीं युक्त असलेल्या या देवतालयाला सुखरूपत्व आहे. त्यामुळें पुरुषार्थत्वहि आहे. कारण पुरुष-जीव सुखाचीच अर्थना -इच्छा-आकांक्षा करीत असतो, यास्तव सुखच पुरुषार्थ आहे. अर्थात् सुखरूप देवतालयच मोक्ष आहे. केवल आत्मस्वरूपावस्थान, केवल आत्मस्वरूपानें राहणें, ही अवस्था निर्विषय असल्यामुळें, या दशेंत अन्तःकरणाचा किंवा बाह्य इंद्रियांचा विषय होईल, असा आत्माभिन्न पदार्थच नसतो. त्यामुळें सुखशून्य केवल आत्मस्वरूपावस्थान हा मोक्ष नव्हे, असें एकदेशी म्हणतात, असें आचार्य सांगतात-) हाच मोक्ष आहे. (देवतांमध्यें लय पावणें, हाच मोक्ष आहे. केवल आत्मस्वरूपानें अवस्थित होणें, हा मोक्ष नव्हे. ' अहोपण, हाहि तुमचा मोक्ष केवल [म्ह. निरुपाधिक] आत्म्याच्या ज्ञानानेंच जर साध्य होत असेल, तर आत्मविद्येचा आरंभ करणें व्यर्थ कसें होईल, ' असें कोणी विचारतील, असें समजून एकदेशी ' सविशेष साधनानें -सिद्धि होणें, युक्त आहे, निर्विशेष साधनानें कोणतीही सिद्धि होणें युक्त नाहीं,' असें सांगतात-)=आणि तो हा-देवतालयरूप मोक्ष वर सांगितलेल्या-ज्ञान, उपासना व कर्म यांच्या समुच्चयानें, त्यांचें एकाच वेळीं अनुष्ठान केल्यानें प्राप्त होण्यास योग्य आहे. (शिवाय आत्मा सदा सविशेषच असतो. त्यामुळें केवल आत्मविद्येचा अभाव आहे. त्या कारणानेंहि केवलात्मविद्या मोक्षाचें निमित्त होऊं शकत नाहीं, असें एकदेशी म्हणतात, असें आचार्य सांगतात-)=याच्या पलीकडे (मोक्ष म्हणून) कांहीं नाहीं, असें कित्येक समजले.

(याप्रमाणें एकदेशी वेदान्त्यांचें मत दाखवून त्यांचें निराकरण करण्याकरितांच श्रुतीनें-ऐतरेयोपनिषदानें उच्चारलेलें, पहिलें, केवल आत्मविद्येचें प्रतिपादन करणारें वाक्यच आचार्य व्याख्यानासाठीं घेतात-)=त्या एकदेशी समुच्चयवाद्यांचें निराकरण करण्याची इच्छा करणारा वेद केवल आत्म्याच्या साक्षात्काराच्या विधानार्थ ' आत्मा वा इदं ' इत्यादि पुढील ग्रंथ सांगतो. ('केवलात्मज्ञान' या पदानें निर्विशेष आत्मा हाच ज्याचा विषय आहे, कर्मिपुरुषांच्या निष्ठेचा जें विषय होत नाहीं, कर्माचें अंग न होणें, हेंच ज्याचें लक्षण आहे आणि कर्माशीं ज्याचा संबंध नाहीं, असें कैवल्य येथें विवक्षित आहे.)

(**शंका**—अहोपण, ' आत्मा वा इदम् ' इत्यादि पुढचा ग्रंथ केवल आत्म्याविषयीं आहे, असें कसें म्हणतां ? कारण " **स इमाल्ँलोकानसृजत** " म्हणजे तो या लोकांस उत्पन्न करिता झाला, असें दुसऱ्याच वचनांत म्हटलेलें असल्यामुळें त्यानें

लोकांना उत्पन्न केलें, अशी प्रतीति येते, आणि लोकांना निर्माण करणें, हें तर सर्व विशेषांनीं युक्त असलेल्या हिरण्यगर्भादिकांचें काम आहे, अशी पुराणांमध्यें प्रसिद्धि आहे. 'त्या सृष्टिकर्त्या आत्म्यानें देवतांच्या पुढें गाय आणली' इत्यादि याच उपनिषदांत वर्णिलेले व्यवहार नाम-जाति-रूप-सामर्थ्य इत्यादि अनेक विशेषांनीं युक्त असलेल्या चेतनांकडूनच होऊं शकतात, हें मनुष्यमात्राला ठाऊक आहे. त्याचप्रमाणें पूर्वीचें प्रकरण जरी पाहिलें तरी "अथातो रेतसः सृष्टिः" "प्रजापते रेतो देवाः" इत्यादि स्थळीं प्रजापतिसंज्ञक हिरण्यगर्भाचें वर्णन आरंभिलेलें आहे, असेंच दिसतें. यास्तव "आत्मा वा इदम्" या प्रथम वाक्यांतील आत्मशब्द हिरण्यगर्भवाचक आहे, ब्रह्मवाचक नाहीं. ही शंका म्हणजे उत्तरमीमांसेच्या तिसऱ्या अध्यायाच्या आठव्या अधिकरणाचा पूर्वपक्षच आहे व तो फारच महत्त्वाचा आहे. कारण अद्वैतवेदान्त्यांवांचून दुसरे सर्व द्वैती ही सृष्टि ईश्वरानें केली आहे व तो ईश्वर वैकुंठादि कोठें दूर राहून राजाप्रमाणें तिचें रक्षणादि करितो, असें म्हणतात. द्वैती लोकांनीं मानिलेला ईश्वर म्हणजे वेदान्ताचें प्रतिपाद्य ब्रह्म नव्हे. तर वेदान्त्यांचा विराट् (कार्यब्रह्म) आहे. अर्थात् द्वैती, विशिष्टाद्वैती, शुद्धाद्वैती व इतर ईश्वरवादी विराटाच्या पलीकडे जात नाहींत. त्यांची तीच पराकाष्ठा आहे. त्या विराटाचें सुख त्याच्याच कृपेनें संपादन करणें, हाच परम पुरुषार्थ आहे, इत्यादि ते मानितात; असो, भाष्यकार त्या लोकांच्या म्हणण्याचा शंकारूपानें निर्देश करितात-)

भाष्यं--कथं पुनरकर्मसंबंधिकेवलात्मविज्ञानविधानार्थ उत्तरो ग्रंथ इति गम्यते ॥ अन्यार्थानवगमात् । तथा च पूर्वोक्तानां देवतानामग्न्यादीनां संसारित्वं दर्शयिष्यत्यशनायादिदोषवत्त्वेन "तमशनापिपासाभ्यामन्ववार्जत्" [२. १] इत्यादिना । अशनायादिमत्सर्वं संसार एव ॥ परस्य तु ब्रह्मणोऽशनायाद्यत्ययश्रुतेः ॥

भाष्यार्थ—पण 'आत्मा वै०' इत्यादि हा पुढील ग्रंथ कर्माशीं ज्याचा कांहीं संबंध नाहीं, कर्माचा जो शेष नव्हे, अशा केवल-निरुपाधिक, निर्विशेष आत्म्याच्या साक्षात्काराचें विधान करण्यासाठीं आहे, हें कसें बरें अवगत होतें ? [कसें बरें कळतें ? आत्मविद्येचा विषय जर सविशेष-विशेषसहित वस्तु, हा असला तर त्या विद्येचा संबंध कर्माशीं नाहीं, असें म्हणणेंहि योग्य नव्हे, या अभिप्रायानें भाष्यांत 'अकर्मसंबंधि' असें आत्म्याला विशेषण योजिलें आहे.]

(**समाधान**—वरील शंकेचें निरसन सहा तात्पर्यबोधक लिंगांवरून करितां येतें. १ उपक्रमोपसंहार, २ अभ्यास, ३ अपूर्वता, ४ फल, ५ अर्थवाद व ६ उपपत्ति हीं

सहा तात्पर्यबोधक लिंगें आहेत. त्यांवरून एखाद्या ग्रंथाचें, शास्त्राचें अथवा प्रकरणाचें तात्पर्य–प्रतिपाद्य काय आहे, याचा निश्चय करितां येतो. ऐतरेयोपनिषद् या नांवानें प्रसिद्ध असलेल्या ऐतरेयब्राह्मणाच्या दुसऱ्या आरण्यकाच्या चार, पांच व सहा या तीन अध्यायांचें मिळून एक प्रकरण होतें. त्याचें तात्पर्य कशांत आहे, त्याचा प्रतिपाद्य विषय काय आहे, हें आपण वरील तात्पर्यबोधक लिंगांवरून पाहूं या. १ 'आत्मा वा इदमग्र आसीत्' म्हणजे पूर्वी हें सर्व आत्मा होता, हा याचा उपक्रम आहे. उपक्रम म्हणजे आरंभ; व 'सर्वं तत्प्रज्ञानेत्रं प्रज्ञाने प्रतिष्ठितं' म्हणजे प्रज्ञाच –चित्-तत्त्वच त्या सर्वांचें–(ब्रह्मादिकांचें) नेत्र–(प्रवर्तक) आहे; प्रज्ञानांतच सर्व स्थिर स्थित आहे, इत्यादि हा उपसंहार आहे. आत्म्याचा उपक्रम करून त्यांत हें सर्व जगत् प्रतिष्ठित आहे, असा उपसंहार करणें, हें आत्माच या प्रकरणाचा प्रतिपाद्य विषय आहे, असा निश्चय करवितें, म्हणून तें पहिलें लिंग होय. २ 'स एतमेव पुरुषं ब्रह्मततममपश्यत्' म्हणजे तो साधक याच आत्म्याला फार मोठा, अतिशय विस्तार पावलेला पाहता झाला, हा अभ्यास होय. अभ्यास म्हणजे मध्यें मध्यें प्रतिपाद्याचा परामर्श–निर्देश करणें. ३ ब्रह्मच अद्वितीय आत्मा आहे, तें तत्त्व दुसऱ्या कोणत्याहि [म्हणजे उपनिषदांवांचून प्रत्यक्ष, अनुमान इत्यादि दुसऱ्या कोणत्याहि] प्रमाणानें ज्ञात होत नाहीं. हेंच अपूर्वतासंज्ञक तात्पर्यलिंग आहे. ४ 'अमुष्मिन्-स्वर्गे लोके सर्वान्कामानाप्त्वामृतः समभवत्' म्हणजे त्या स्वर्गसंज्ञक सुखरूप लोकांत सर्व कामनांस प्राप्त होऊन अमृत झाला, हें वाक्य आत्मज्ञानाचें फल सांगतें. येथें स्वर्ग म्हणजे निरतिशय सुखरूप ब्रह्म, त्याच्याशीं ऐक्य पावून राहिलेल्या पुरुषाला ब्रह्माच्या अंशभूत विषयानन्दाचीहि प्राप्ति होणें, हें फल होय. ५ 'स एतमेव सीमानं विदार्यैतया द्वारा प्रापद्यत' म्हणजे तो याच मस्तकावरील केशविभागस्थानास विदीर्ण करून त्या द्वारानें आंत शिरला, हा अर्थवाद आहे. अर्थवाद म्हणजे स्तुति, प्रतिपाद्याचें माहात्म्य वर्णन करणें; व ६ 'तस्य त्रय आवसथास्त्रयः स्वप्नाः' म्हणजे त्याचे तीन आवसथ व तीन स्वप्नें आहेत, या वाक्यानें जाग्रत्, स्वप्न व सुषुप्ति या तिन्ही अवस्थांचा 'स्वप्न' या शब्दानें उल्लेख केलेला आहे; त्यामुळें त्या अवस्था मिथ्या आहेत, असें सूचित होतें. हीच उपपत्ति म्हणजे युक्ति होय.)

(या सहा लिंगांवरून प्रस्तुत ग्रंथ सर्वविशेषशून्य अद्वितीय आत्मवस्तूचें प्रतिपादन करणारा आहे, असें सिद्ध होतें. यास्तव तो ग्रंथ आत्मभिन्न विषयाचें प्रतिपादन करणारा आहे, असें समजण्यास अवकाशच उरत नाहीं. शिवाय त्यानें लोक, देवता, अन्न इत्यादिकांना उत्पन्न केलें, असें जें सांगितलें आहे, तें अध्यारोप व अपवाद

यांच्या योगानें-या दोन उपायांनीं पूर्वोक्त आत्म्याचें ज्ञान व्हावें म्हणून आहे. कारण आत्म्याच्या ठिकाणीं त्या सर्वांचा अध्यारोप केला आहे. म्हणूनच भगवान् व्यास म्हणतात "आत्मगृहीतिरितरवदुत्तरात्," (ब्रह्मसूत्र अ. ३ पा. ३ सू. १६) येथें आत्मशब्दानें आत्म्याचें-परमात्म्याचें ग्रहणच केलें जातें. तें कसें तर 'इतरवत्' म्हणजे सृष्टीविषयीं वर्णन करणाऱ्या इतर श्रुतींत (म्हणजे 'आत्मन आकाशः संभूतः' इत्यादि उपनिषद्वाक्यांत) आत्मशब्दानें परमात्म्याचें ग्रहण जसें करितां, अथवा इतर म्हणजे सामान्य लौकिक वाक्यांत आत्मशब्दाचा प्रयोग केला असतां, मुख्य प्रत्यगात्माच जसा ग्रहण केला जातो, त्याप्रमाणें येथेंहि आत्मा म्हणजे परमात्मा. कारण पुढचें 'स ईक्षत लोकान्नु सृजै' म्हणजे मीं लोकांना उत्पन्न करावें, असें तो ईक्षण -आलोचन करिता झाला, हें वाक्य परमात्म्याच्या ग्रहणासच अनुकूल आहे. (हिरण्यगर्भादि कार्यब्रह्माचें ग्रहण करण्यास अनुकूल नाहीं, अशा अभिप्रायानें भाष्यकार सांगतात-)=कारण (उत्तर ग्रंथ) दुसऱ्या कशाकरितां आहे, असें प्रत्यक्ष त्या ग्रंथावरून कळत नाहीं. (आतां 'हाच मोक्ष' असें जें वर पूर्वपक्षांत म्हटलें आहे, त्याविषयीं आचार्य म्हणतात-)=तसेंच पूर्वी सांगितलेल्या अग्न्यादि देवतांचें संसारित्वहि-अशनाया (भूक) पिपासा (तहान) इत्यादि दोषांनीं युक्त असणें, या रूपानें 'तमशनापिपासाभ्यामन्ववार्जत्' म्हणजे हिरण्यगर्भाच्या स्थूल विराड्रूप देहाला अशना आणि पिपासा यांच्या योगानें ईश्वर संयुक्त करिता झाला, अशा अर्थाच्या वाक्यानें श्रुति दाखवील. ('अहोपण, देवताभाव अशनायादिकांनीं जरी युक्त झालेला असला, तरी तो निरतिशय सुखसंपन्न असल्यामुळें मोक्षच आहे,' असें वादी म्हणेल; यास्तव आचार्य म्हणतात-)=अशनायादिकांनीं युक्त असलेलें सर्व कांहीं संसारच आहे. (अशनायादिकांमुळें दुःख होणें अगदीं साहजिक आहे. म्हणजे ज्याला भूक किंवा तहान लागते त्याला दुःख होणें अपरिहार्य आहे. त्यामुळें क्षुधायुक्त देवताभाव निरतिशय सुखसंपन्न आहे, या म्हणण्यांत कांहीं अर्थ नाहीं. यास्तव जगांतील जो जो भाव अशनायादिकांनीं युक्त आहे, तो तो संसारच.)

("आतां निर्विशेष आत्मस्वरूप होऊन राहणें, हा मोक्षच नव्हे. कारण ती अवस्था विषय, इंद्रियें इत्यादिकांनीं रहित असल्यामुळें तिच्यामध्यें सामान्य सुखहि संभवत नाहीं, मग निरतिशय-सर्वोत्कृष्ट सुख तर दूरच राहिलें,"असें जें वाद्याचें म्हणणें आहे तें खोटें आहे. कारण 'योऽशनायापिपासे शोकं मोहं जरां मृत्युमत्येति' म्हणजे जो भूक, तहान, शोक, मोह, जरा, मृत्यु इत्यादिकांचें उल्लंघन करितो, इत्यादि श्रुतिवचनां-

वरून मोक्ष, अशनायादिकांनीं रहित आहे, असें ठरतें, आणि त्यामुळें मोक्षावस्थेंत अशनायादिकांपासून अवश्य उद्भवणाऱ्या दुःखांचीहि प्राप्ति होत नाहीं. यास्तव मोक्ष सुख-दुःखातीत आहे, तो स्वतः आनंद आहे, असेंहि तैत्तिरीय उपनिषदांत सांगितलें आहे. यास्तव मोक्ष म्हणजे आनंद होय. 'अमुष्मिन् स्वर्गे लोके' येथेंहि लोकांच्या आनंदरूपतेचेंच भान होत असल्यामुळें स्वर्ग म्हणजे सामान्य सुख, असेंच समजणें उचित होय. ' अनन्ते स्वर्गे लोके० ' इत्यादि श्रुतीमध्यें ब्रह्मानंद या अर्थी ' स्वर्ग ' या शब्दाचा प्रयोग केला आहे. अर्थात् मोक्ष सर्व दुःखशून्य व म्हणूनच आनंदरूप आहे.)

(आतां त्या आनंदामध्यें विषयांचा अभाव असतो, हें जरी खरें आहे, तरी विचारी लोक त्या विषयाभावदशेचीच आकांक्षा करितात. यास्तव त्याला मोक्षत्व-पुरुषार्थत्व आहे, असें भाष्यकार सांगतात-)=आणि पर ब्रह्म अशनायादिकांचें उल्लंघन करून राहतें [म्हणजे तें तहान, भूक इत्यादि दुःखनिमित्तांनीं रहित आहे,] असें सांगणारी श्रुति आहे.

भाष्यं—भवत्वेवं केवलात्मज्ञानं मोक्षसाधनं न त्वत्राकर्म्येवाधिक्रियते, विशेषाश्रवणात् । अकर्मिण आश्रम्यन्तरस्येहाश्रवणात् ॥ कर्म च बृहतीसहस्रलक्षणं प्रस्तुत्यानन्तरमेवात्मज्ञानं प्रारभ्यते । तस्मात्कर्म्येवाधिक्रियते ॥

भाष्यार्थ—(याप्रमाणें वादी निर्विशेष आत्म्याचें ज्ञान मोक्षाचें साधन आहे, असें क्षणभर मान्य करून ' पण तें ज्ञान कर्मरहित पुरुषाच्या ठिकाणींच नियमानें राहतें, व तेंच कैवल्य होय, हें म्हणणें संभवत नाहीं, ' असें म्हणून संन्यासाविषयीं आक्षेप घेतो-)=या प्रकारें केवल आत्म्याचें ज्ञान मोक्षाचें साधन असो, पण त्याचा अधिकारी केवल अकर्मीच आहे, असें म्हणतां येत नाहीं. कारण श्रुतीनें तसा विशेष कोठेंहि सांगितलेला नाहीं. (आतां विशेष सांगितलेला नाहीं, हेंच म्हणणें वादी अधिक स्पष्ट करितो-)=कारण अकर्मी म्हणजे संन्यासी हा दुसरा (निराळा) आश्रमी आहे, असें येथें सांगितलेलें नाहीं.

(आणि विशेष सांगितलेला नाहीं एवढेंच नव्हे; तर ' आत्मा वा इदं० ' या अध्यायाशीं कर्मी अधिकाऱ्याचेंच सांनिध्य प्रतीत होतें. यावरूनहि आत्मज्ञानाचा कर्माशीं नियत संबंध आहे असें ठरतें, असें वादी म्हणतो-)=बृहतीसहस्र कर्म आरंभून-या कर्माच्या विधानास आरंभ करून नंतर लागलेंच येथें आत्मज्ञान आरंभिलेलें आहे. (यास्तव त्या कर्माच्या द्वारा, तें कर्म करणारा पुरुष आत्मज्ञानाला समीप आहे.)

यास्तव आत्मज्ञानाचा कर्मीच म्हणजे कर्मठ पुरुषच अधिकारी केला जातो [म्हणजे आत्मज्ञानाचा अधिकारी कर्मठच आहे, संन्यासी नव्हे. अर्थात् कर्मत्यागरूप संन्यासाश्रम नाहीं.]

भाष्यं—न च कर्मासंबंध्यात्मविज्ञानं पूर्ववदन्त उपसंहारात्। यथा कर्मसंबंधिनः पुरुषस्य सूर्यात्मनः स्थावरजंगमादिसर्वप्राण्यात्मत्वमुक्तं ब्राह्मणेन मंत्रेण च 'सूर्य आत्मा' इत्यादिना, तथैव 'एष ब्रह्मैष इंद्रः' [५.३] इत्याद्युपक्रम्य सर्वप्राण्यात्मत्वम्। 'यच्च स्थावरं सर्वं तत्प्रज्ञानेत्रं' [५.३] इत्युपसंहरिष्यति॥ तथा च संहितोपनिषदि–"एतं ह्येव बह्वृचा महत्युक्थे मीमांसन्ते" इत्यादिना कर्मसंबंधित्वमुक्त्वा "सर्वेषु भूतेष्वेतमेव ब्रह्मेत्याचक्षते" इत्युपसंहरति॥ तथा तस्यैव 'योऽयमशरीरः प्रज्ञात्मा' इत्युक्तस्य 'यश्चासावादित्य एकमेव तदिति विद्यात्' इत्येकत्वमुक्तम्। इहापि 'कोऽयमात्मा' [५.१] इत्युपक्रम्य प्रज्ञात्मत्वमेव 'प्रज्ञानं ब्रह्म' [५.३] इति दर्शयिष्यति तस्मान्नाकर्मसंबंध्यात्मज्ञानम्॥

भाष्यार्थ—(याप्रमाणें वाद्यानें कर्माशीं संबंध न ठेवणारी केवल आत्मविद्या मान्य करून ती संन्याशाचे ठिकाणींच राहते, या नियमाचें निराकरण केलें. म्हणजे कर्माशीं संबंध न ठेवणारें आत्मज्ञान आहे, पण तें संन्याशाचे ठिकाणींच असतें, संन्याशीच त्याचा अधिकारी आहे, असा कांहीं नियम नाहीं, असें वर म्हटलें. पण आतां कर्माशीं संबंध न ठेवणारें ज्ञान आहे, हें म्हणणेंच तो मान्य करीत नाहीं.) =वस्तुतः कर्माशीं संबंध न ठेवणारें आत्मविज्ञान नाहींच. कारण पूर्वीप्रमाणेंच शेवटीं उपसंहार केला आहे. (आतां या वरील संक्षिप्त वाक्याचाच विस्तार करितात–) =ज्याप्रमाणें ब्राह्मणभागानें कर्मसंबंधी, सूर्याच्या आत्मरूप [सूर्यमंडलान्तर्वर्ती] पुरुषाला स्थावर-जंगमादि सर्व प्राण्यांचें आत्मत्व [म्ह० तो पुरुषच अचर व चर प्राण्यांचा आत्मा आहे, असें–]=सांगितलें आहे, आणि जसें 'सूर्य आत्मा जगतस्तस्थुषश्च' म्ह० सूर्य चर व अचर यांचा आत्मा आहे, या मंत्रानेंहि सांगितलें आहे, तसेंच (या उपनिषदांतहि) 'एष ब्रह्मैष इन्द्रः' म्ह० हा ब्रह्मा, हा इंद्र इत्यादि वाक्यानें सर्व प्राण्यांचें आत्मत्व सांगावयास आरंभ करून 'यच्च स्थावरं सर्वं तत्प्रज्ञानेत्रं' आणि जें स्थावर तें सर्व प्रज्ञेकडून प्रवृत्त केलें जाणारें आहे, असा उपसंहार केला आहे. (पूर्वीच्या अध्यायांत कर्मसंबंधी उपासनेचा विषय होणाऱ्या उपास्याचें सर्वात्मत्व जसें वर्णिलें आहे, तसेंच तें या अध्यायांतहि 'एष ब्रह्मा०' इत्यादि वाक्यानें सांगितलें आहे. यास्तव तें आत्मज्ञान जसें कर्मसंबंधी तसेंच हेंहि देवताज्ञान कर्मसंबंधी आहे, असें अनुमान होतें.)

(आतां संहितेंत जसें सांगितलें असेल, तसेंच ब्राह्मणाविषयीं समजावयाचें, या पद्धतीनें जरी पाहिलें, तरी सर्वात्मत्व हें चिह्न कर्मसंबंधी आत्म्याच्या ठिकाणींच नियमानें राहणारें आहे, असें वादी म्हणतो–)=त्याचप्रमाणें संहितोपनिषद्ामध्यें (संहितेच्या उपनिषदांत) "बह्वृच (म्हणजे ऋग्वेदी) 'बृहतीसहस्र' [म्हणजे एक सहस्र बृहतीनांवाचे छंद] या नांवाच्या शस्त्रांत [शंसिता या नांवाच्या ऋत्विजानें म्हणावयाच्या स्तोत्रांत] या प्रकृत आत्म्याचाच विचार करितात," अशा अर्थाच्या 'एतं ह्येव०' इत्यादि वाक्यानें कर्मसंबंधित्व सांगून शेवटीं "सर्वभूतांतील त्या आत्म्यालाच ब्रह्म म्हणतात" अशा अर्थाच्या 'सर्वेषु भूतेषु०' या वाक्यानें उपसंहार केला आहे. (तस्मात् आत्मज्ञानहि कर्मसंबंधी आहे.)

(संहितोपनिषदांत 'प्रज्ञात्मा' म्हणून ज्याला नांव दिलें आहे त्या आत्म्याचा, 'यो यज्ञस्योल्बणं पश्येत्' इत्यादि वाक्याचा विचार केला असतां, कर्माशीं संबंध आहे अशी प्रतीति येते, आणि या उपनिषदांतहि 'प्रज्ञात्मा' असेंच म्हटलें आहे. त्यामुळें प्रज्ञात्मा कर्मसंबंधी आहे, असा निश्चय होतो. म्हणून आत्मविद्या–आत्मज्ञानहि कर्मसंबंधी आहे, असें वादी म्हणतो–)=त्याचप्रमाणें 'जो हा शरीररहित प्रज्ञात्मा' असें ज्याच्या विषयीं म्हटलें आहे, त्याचें 'आणि जो हा आदित्यामध्यें आहे तो एकच आहे, असें समजावें,' असें म्हणून एकत्व सांगितलें आहे. या उपनिषदांतहि 'हा आत्मा कोण' असा उपक्रम करून 'प्रज्ञानच ब्रह्म आहे' असें शेवटीं प्रज्ञात्मत्वच ही श्रुति दाखवील. (आतां शंकावादी आपली शंका संपवितो–) =यास्तव आत्मज्ञान अकर्मसंबंधी नाहीं.

भाष्यं––पुनरुक्त्यानर्थक्यमिति चेत् । कथं "प्राणो वा अहमस्म्यृषे" इत्यादि ब्राह्मणेन "सूर्य आत्मा" इति मंत्रेण च निर्धारितस्यात्मन "आत्मा वा इदम्" इत्यादि ब्राह्मणेन 'कोऽयमात्मा' [५.१] इति प्रश्नपूर्वकं पुनर्निर्धारणं पुनरुक्तमनर्थकमिति चेत् । न । तस्यैव धर्मान्तरविशेषनिर्धारणार्थत्वान्न पुनरुक्ततादोषः । कथम्, तस्यैव कर्मसंबंधिनो जगत्सृष्टिस्थितिसंहारादिधर्मविशेषनिर्धारणार्थत्वात् केवलोपास्त्यर्थत्वाद्वा । अथवा आत्मेत्यादिपरो ग्रंथसंदर्भ आत्मनः कर्मिणः कर्मणोऽन्यत्रोपासनाप्राप्तौ कर्मप्रस्तावेऽविहितत्वात्केवलोऽप्यात्मोपास्य इत्येवमर्थः ॥ भेदाभेदोपास्यत्वाद्वैक एवात्मा कर्मविषये भेददृष्टिभाक् । स एवाकर्मकालेऽभेदेनाप्युपास्य इत्येवमपुनरुक्तता ॥

भाष्यार्थ—(आतां शंकावादीच सिद्धान्त्यांच्या आशंकेचा अनुवाद करितो-)= पुनरुक्ति हा दोष येत असल्यामुळें हें प्रकरण अनर्थक होतें, म्हणून म्हणाल तर (या संक्षिप्त वाक्याचाच विस्तार करितात-)=' आनर्थक्य कसें ' म्हणून विचारशील तर सांगतों-" हे ऋषे, मी प्रसिद्ध प्राण आहें, " इत्यादि अर्थाच्या ब्राह्मणानें व " सूर्य चराचर जगाचा आत्मा आहे " इत्यादि अर्थाच्या मंत्रानें ज्याचा निश्चय केला आहे, त्याच आत्म्याचा " पूर्वी हें सर्व आत्माच होता, " इत्यादि वाक्यानें 'आरंभिलेल्या या ब्राह्मणानें,' ' तो आत्मा कोण आहे ' असा पुनः प्रश्नपूर्वक निश्चय करणें, ही पुनरुक्ति असून त्यामुळेंच ती व्यर्थ आहे, म्हणून तुम्ही अद्वैतवादी म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण त्याच्याच दुसऱ्या विशेषधर्मांचा निश्चय करण्याकरितां पुन: प्रश्नपूर्वक आरंभ केला आहे. त्यामुळें पुनरुक्तता दोष येत नाहीं. (आतां वादि हेंच प्रश्नपूर्वक स्पष्ट करून सांगतो-)=तें कसें ? (सांगतों-)=कर्माशीं संबंध ठेवणाऱ्या त्या आत्म्याचेच-जगाला उत्पन्न करणें, त्याची स्थिति व संहार करणें-इत्यादि विशेष धर्म आहेत, या गोष्टीचा निश्चय करण्याकरितां तो प्रश्न आहे. (कारण त्यानें या लोकांना उत्पन्न केलें, असें त्यांत सांगितलें आहे. किंवा वादि दुसऱ्या प्रकारें पुनरुक्तिदोषाचा परिहार करितो-)=अथवा केवल उपासनेकरितां आत्म्याचा पुन: निश्चय केला आहे. (वादी याचेंच अधिक स्पष्टीकरण करितो-) =अथवा ' आत्मा वा इदम् ' इत्यादि पुढचा ग्रंथसमुदाय कर्मसंबंधी जो आत्मा त्याची कर्मावांचून उपासनाच होऊं शकत नाहीं, कारण कर्मप्रकरणामध्यें तिचें विधान केलेलें नाहीं, अशी शंका प्राप्त झाली असतां केवल आत्माहि उपास्य-उपासना करण्यास योग्य-आहे, हें सुचविण्याकरितां आहे [म्हणजे कर्माच्या अंगत्वानेंच आत्म्याची उपासना होऊं शकते त्यावांचून नाहीं. असें कोणी समजतील, कारण कर्मप्रकरणामध्येंच आत्मोपासनेचें प्रतिपादन केलेलें नाहीं. यास्तव त्या शंकेचें निरसन करून केवल आत्म्याचीहि उपासना होऊं शकते, हें सुचविण्याकरितां पुढचा म्हणजे ऐतरेय उपनिषद्रूप ग्रंथ आहे, असें याचें तात्पर्य. पण असें म्हटल्यास आम्ही ' आत्मा कर्मसंबंधीच आहे, ' असा जो वर नियम सांगितला आहे, त्याला बाध येतो, असें म्हणण्याचेंहि कारण नाहीं. कारण केवल कर्मांगाचा आश्रय करून, आत्म्यानें उपास्य होणें, एवढ्या अंशाचा जरी बाध झाला तरी त्यामुळें उपास्य आत्म्याच्या कर्मसंबंधाचा म्ह० सविशेषत्वाचा बाध अथवा त्यानें कर्मसमुच्चयानें उपास्य होणें, या मुख्य अंशाचा बाध होत नाहीं. त्यामुळें हा

पक्ष गृहीत धरला तरी ज्याला कर्माचा अधिकार असतो, तोच आत्म्याचा उपासक होतो. अकर्मी म्हणजे संन्यासी आत्मोपासक होऊं शकत नाहीं—असा याचा भावार्थ.]

(आतां याच पक्षीं, आणखी दुसरा विशेष कोणता आहे तें सांगतात—) =किंवा भेद व अभेद अशा दोन दृष्टींनीं आत्मा उपास्य होत असल्यामुळें एकच आत्मा कर्मविषयामध्यें भेददृष्टीस पात्र होतो आणि तोच अकर्मकालीं [' म्हणजे जेव्हां कर्म करण्याचा अवसर नसतो तेव्हां] अभेदानेंहि उपास्य होतो, अशा रीतीनें पुढील ग्रंथाला पुनरुक्तता नाहीं. (भेददृष्टि म्हणजे आत्म्याची, ' हा मजहून भिन्न ' अशा रीतीनें उपासना करणें; आणि अभेदानें म्हणजे ' मीच आत्मा' अशी एकरूपानें उपासना करणें.)

भाष्यं--' विद्यां चाविद्यां च यस्तद्वेदोभय सह । अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययामृतमश्नुते ' इति, ' कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः ' इति च वाजिनाम् । न च वर्षशतात्परमायुर्मर्त्यानाम् । येन कर्मपरित्यागेनात्मानमुपासीत । दर्शितं च " तावन्ति पुरुषायुषोऽह्नां सहस्राणि भवन्ति " इति ॥ वर्षशतं चायुः कर्मणैव व्याप्तम् । दर्शितश्च मंत्रः ' कुर्वन्नेवेह कर्माणि ' इत्यादिः । तथा " यावज्जीवमग्निहोत्रं जुहोति " " यावज्जीवं दर्शपूर्णमासाभ्यां यजेत " इत्याद्याश्च । " तं यज्ञपात्रैर्दहन्ति " इति च ॥ ऋणत्रयश्रुतेश्च ॥ तत्र पारिव्राज्यादि शास्त्रं ' व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं चरन्ति ' इति आत्मज्ञानस्तुतिपरोऽर्थवादः ॥ अनधिकृतार्थो वा ॥

भाष्यार्थ—(ऐतरेय उपनिषद्, हें प्रकरण आत्मज्ञानार्थ आहे, यापक्षीं अनेक श्रुतींशीं विरोध येतो असें वादी सांगतो—)=जो कर्म आणि उपासना ही दोन्ही एकाच कालीं आचरितो, तो कर्मांच्या योगानें मृत्यूचें उल्लंघन करून विद्येच्या योगानें अमृतत्वाचा [मोक्षाचा] उपभोग घेतो. ' या लोकीं कर्में करीतच शंभर वर्षें जिवंत राहण्याची इच्छा करावी, ' असें वाजसनेयिशाखेच्या ईशावास्योपनिषदांत म्हटलें आहे. ('शंभर वर्षांनंतर केवल आत्म्याचें ज्ञान संपादन करूं,' म्हणून म्हणावें तर—)=मनुष्याचें आयुष्य शंभर वर्षांहून अधिक नसतें, कीं ज्याच्या योगानें पुरुष शंभर वर्षांनंतर कर्मांचा त्याग करून आत्म्याची उपासना करील ! ('शतायुर्वै पुरुषः' या श्रुतीवरून मनुष्याचें आयुष्य शंभर वर्षें आहे, हें ठरतें. ऐतरेय आरण्यकांतहि एक सहस्र बृहतीछन्दानें युक्त असलेल्या शस्त्रांचीं [स्तोत्रांचीं] छत्तीस सहस्र अक्षरें आहेत, असें सांगून, पुरुषाच्या आयुष्याचेहि दिवस तितकेच आहेत असें म्हटलें आहे. छत्तीस सहस्र

दिवस म्हणजे शंभर वर्षेंच होत. अर्थात् या उल्लेखावरूनहि पुरुषाचें आयुष्य शंभर वर्षेंच आहे, असें ठरतें. भाष्यकारहि पुढील वाक्यांत तेंच म्हणतात-)=पुरुषाच्या आयुष्याचे दिवस तितकेच [छत्तीस सहस्र] होतात, असें मागेंहि दाखविलें आहे.

(बरें, पुरुषाचें आयुष्य शंभर वर्षांहून जर अधिक नसेल तर त्यानें मध्येंच कर्म-संन्यास करावा, म्हणून म्हणाल, तर तेंहि बरोबर नाहीं. कारण-)=शंभर वर्षें आयुष्य कर्मानेंच व्यापिलें आहे. (त्याविषयीं प्रमाण सांगतात-)=' या लोकीं कर्में करीतच ' इत्यादि अर्थाचा मंत्रहि वर दाखविला आहे. (तर मग पुराणामध्यें दशरथादिकांचें अधिक आयुष्य वर्णिलें आहे, त्याची वाट काय ? म्हणून म्हणाल, तर सांगतों. पुरुषाचें आयुष्य शंभर वर्षेंच असतें, अशा अर्थाच्या श्रुतींशीं विरोध येत असल्यामुळें पुराणांतील वर्णन हा अर्थवाद-स्तुति आहे, असें समजावें. अथवा तें खरेंच आहे, असें जरी घेऊन चाललें, तरी जेवढें आयुष्य असेल तेवढें सर्व कर्मानेंच व्यतीत करावें, असें सांगणारी श्रुति असल्यामुळें, दशरथादिकांसारखे दीर्घायु पुरुष, शंभर वर्षांनंतर कर्मत्याग करून आत्मोपासना करतील, असेंहि म्हणतां येत नाहीं, असें वादी सांगतो-)=' यावज्जीव अग्निहोत्र करावें ' ' यावज्जीव दर्श-पूर्णमास याग करावेत, ' इत्यादि अर्थाच्या दुसऱ्याहि श्रुती आहेत. (जीर्णो वा विरमेत् ' अथवा जीर्ण झालेल्या पुरुषानें कर्मांचा त्याग करावा, असें वचन असल्या-मुळें वृद्धावस्था प्राप्त झाल्यानंतर संन्यास करितां येईल, असें म्हणावें तर पुरुषाला, यज्ञपात्रांसह जाळण्याविषयीं विधान असल्यामुळें तें बरोबर नाहीं, असें सांगतात-)= 'त्याला यज्ञपात्रांसह जाळतात, असेंहि' विधान आहे. (यास्तव अग्निहोत्रादि कर्मांचा त्याग करून आत्मोपासना करण्यास अवकाशच राहत नाहीं.)

(अहोपण, यावज्जीव कर्में करावयास सांगणारीं वरील वाक्यें, ज्यानें गृहस्था-श्रमाचा स्वीकार केला आहे, त्याच्याकरितां आहेत, असें समजणें सयुक्तिक आहे. नाहींतर ब्रह्मचाऱ्यालाहि कर्में करण्याचा प्रसंग येईल. पण तो तर अग्निहोत्रादि कर्में करीत नाहीं. यास्तव गृहस्थाश्रम स्वीकारण्याच्या पूर्वींच कर्मत्याग करितां येणें शक्य आहे, असें म्हणाल तर सांगतों-)=श्रुतीमें तीन ऋणेंहि सांगितलीं आहेत. ('उत्पन्न होणारा ब्राह्मण तीन ऋणांनीं युक्त होऊनच जन्मास येतो, ' अशा अर्थाची श्रुति व ' तीन ऋणांची फेड करून मन मोक्षामध्यें लावावें, ' अशी स्मृति आहे. यास्तव देव, ऋषि व पितर या तिघांचीं ऋणें पंचमहायज्ञ, वेदाध्ययन व पुत्रोत्पादन यांचे योगानें फेडण्याकरितां ब्रह्मचाऱ्यालाहि गृहस्थाश्रमाचा स्वीकार करणेंच उचित आहे, संन्यास करणें उचित नव्हे.)

(ब्रह्मचर्यानंतरहि गृहस्थाश्रम स्वीकारणेंच अवश्य आहे, व [illegible] अमुक कर्मे करण्यांत घालवावयाचा असल्यामुळें संन्यासाश्रमास अवकाशच नाहीं, असेंच जर नियमानें समजलें तर १ ‘ ज्या दिवशीं विरक्ति येईल त्याच दिवशीं सर्वसंगपरित्याग करून जावें. ’ २ ‘ सर्वसंगपरित्याग करून भिक्षावृत्तीनें निर्वाह करितात. ’ ३ ‘ ब्राह्मणानें गृहस्थाश्रम सोडून जावें, ’ इत्यादि अर्थाच्या श्रुति व स्मृति यांची काय वाट ? असें मध्यस्थानें विचारिलें असतां वादी म्हणतो—) = श्रुतींतील ‘ सर्वसंगपरित्याग करून भिक्षावृत्तीनें निर्वाह करितात ’ असें संन्यास, भिक्षाटन इत्यादिकांचें विधान करणारें शास्त्र, हा आत्मज्ञानाची स्तुति करणारा अर्थवाद आहे. (सर्वांचा त्याग करूनहि आत्मज्ञान संपादन करावें, अशी आत्मज्ञानाची स्तुति येथें प्रतीत होते. यास्तव अशा प्रकारचें वाक्य, हें विधिवाक्य नव्हे. म्हणजे तें आत्मज्ञानाचें विधान करीत नाहीं, तर सर्वस्वाचा त्याग करूनहि आत्मज्ञानाचें संपादन करावें, एवढेंच सांगतें. यास्तव अशीं वाक्यें, हा आत्मज्ञानाचा स्तुतिपर अर्थवाद आहे. ज्याचें विधान केलेलें असतें तें अवश्य करावें लागतें. कारण विहित कर्तव्याचें अनुष्ठान न करणें म्हणजे प्रत्यवायी व पतित होणेंच आहे. पण अर्थवादावरून, ज्याची स्तुति केली असेल तें कर्म करणें प्रशस्त आहे; एवढेंच ठरतें. तें न केल्यास पुरुष पतित होत नाहीं, असा याचा भावार्थ.)

(आतां तें वाक्य विधिवाक्यच आहे, असें जरी समजलें तरी कर्म करण्याचा ज्यांना अधिकार नाहीं, अशा आंधळ्या, पांगळ्या, मुक्या मनुष्यांस उद्देशून तें आहे, असें वादी सांगतो—) = अथवा तो अर्थवाद कर्मांचा ज्यांना अधिकार नाहीं, त्यांच्याकरितां आहे. (यास्तव आत्मविद्या संन्यासी पुरुषाचे ठिकाणीं राहणार नाहीं. तर कर्मिष्ठाचेच ठिकाणीं राहणारी आहे व ती कर्माशीं संबंध ठेवणारी आहे.)

भाष्यं——न। परमार्थविज्ञाने फलादर्शने क्रियानुपपत्तेः। यदुक्तं कर्मिण एव चात्मज्ञानं कर्मसंबन्धि च इत्यादि तन्न॥ परं ह्याप्तकामं सर्वसंसारदोषवर्जितं ब्रह्माहमस्मीत्यात्मत्वेन विज्ञाने, कृतेन कर्तव्येन वा प्रयोजनमात्मनोऽपश्यतः फलादर्शने क्रिया नोपपद्यते॥

भाष्यार्थ——(भाष्यकार म्हणतात—) = हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. (आत्मज्ञानी पुरुषालाहि कर्मानुष्ठान जर अवश्य असेल तर आत्मविद्या कर्मनिष्ठ आहे असें ठरेल. विद्वानाचें कर्मानुष्ठानहि, एक तर कर्मफलाची इच्छा असल्यास, काम्य कर्माप्रमाणें होईल, अथवा प्रभाकर मीमांसकाच्या म्हणण्याप्रमाणें नियोगबलानें

होईल. नियोग म्हणजे श्रुतीची आज्ञा, विधान. नित्यकर्मे, केवल श्रुति विधान करिते, म्हणून जशीं करावीं लागतात, त्याप्रमाणेंच विद्वानाला कर्मानुष्ठानहि विधिबलानें करावें लागेल. पण या दोन पक्षांपैकीं तुला येथें कोणता पक्ष मान्य आहे ? विद्वान् फलाच्या इच्छेनें कर्म करितो, हा पक्ष घेतला तर तो बरोबर नाहीं. कारण–) =परमार्थाचें विज्ञान झालें असतां कर्माचें फलच दिसत नाहीं, आणि कर्माचें कांहीं फलच नाहीं, असें कळल्यावर पुरुषाच्या हातून क्रिया घडणें शक्य नाहीं. (आतां या संग्रहवाक्याचाच विस्तार करितात–)=कर्म करणाऱ्या पुरुषालाच आत्मज्ञान होतें व तें कर्माशीं संबंध ठेवणारें आहे, इत्यादि जें वाद्यानें वर म्हटलें आहे तें बरोबर नव्हे. (कर्मसंबंधी म्हणजे कर्मांगभूत उक्थादिकाशीं संबंध ठेवणारें, त्यांच्या आश्रयानें राहणारें.)

(वरील संग्रहवाक्यांतील 'परमार्थविज्ञाने०' इत्यादि वाक्यांशाचा विस्तार करितात–)=कारण पर म्हणजे आप्तकाम, तृप्त व सर्वसंसारदोषांनीं रहित असें ब्रह्म मी आहें. अशा रीतीनें आत्मत्वानें–आत्मरूपानें ब्रह्माचा साक्षात्कार झाला असतां, केलेल्या किंवा पुढें करावयाच्या कर्मामुळें आपल्याला कांहीं फल प्राप्त करून घ्यावयाचें नाहीं (–अथवा कृत किंवा कर्तव्य कर्मानें आत्म्याला कांहीं प्रयोजन प्राप्त होण्यासारखें नाहीं,) असें, विचारानें जाणणाऱ्या पुरुषाची फलाच्या अभावीं क्रिया उपपन्न होत नाहीं. (कारण कोणतेंहि कर्म दोन कारणांनीं होतें. एक इष्टप्राप्तीकरितां व दुसरें अनिष्टनिवृत्तीकरितां; पण ज्याला आप्तकाम व सर्वसंसारदोषरहित ब्रह्मच मी आहें, असें साक्षात् कळलेलें असतें, त्याला आजवर केलेल्या व पुढें करावयाच्या कर्माचें कांहीं फल आत्म्याला मिळेल, असें मुळींच वाटत नाहीं. फल हेंच कोणत्याहि प्रवृत्तीच निमित्त आहे. म्हणूनच मनुस्मृतींत 'आकामस्य क्रिया काचिद् दृश्यते नेह कस्याचित् । यद्यद्धि कुरुते जन्तुस्तत्तत्कामस्य चेष्टितम् ॥ म्हणजे या जगांत कोणाहि निष्काम–निरिच्छ पुरुषाची कोणतीहि क्रिया दिसत नाहीं, कारण प्राणी जें जें करितो, तें तें कामाचें चेष्टित आहे, इच्छेचा व्यापार आहे, असें म्हटलें आहे. फलाच्या अभावीं क्रिया संभवत नाहीं. ब्रह्माला आप्तकाम म्हणजे पूर्णमनोरथ, ज्याचे सर्व मनोरथ पूर्ण झाले आहेत, असें विशेषण देऊन त्याला कोणत्याहि प्रयोजनाची–फलाची प्राप्ति करून घ्यावयाची नाहीं, असें सुचविलें व 'सर्वसंसारदोषवर्जितं' या विशेषणानें संसारदोषरूप अनर्थाचीहि निवृत्ति करावयाची नाहीं असें सांगितलें आहे म्हणजे अशा प्रकारचें ब्रह्मच आत्मा आहे, असें समजल्यावर तीं दोन्ही कर्मनिमित्तें अवशिष्ट रहात नाहींत. त्यामुळें विद्वानाची कोणतीहि क्रिया उपपन्न होत नाहीं, त्याच्या हातून कोणतेंहि कर्म संभवत नाहीं. तसेंच 'संसारदोष०' येथील 'दोष' या पदानें राग व द्वेष

या दोन दोषांचा अभाव असल्यामुळेंहि प्रवृत्तीचा अभाव सूचित होतो. राग म्हणजे आसक्ति-प्रेम व द्वेष म्हणजे क्रोध. या दोन दोषांमुळेंच क्रमानें इष्टप्राप्ति व अनिष्ट-निवृत्ति या दोन प्रयोजनांची इच्छा होते आणि त्या इच्छेमुळें प्रवृत्ति होते. ज्ञानानंतर पूर्वी केलेल्या कर्मांशींहि जर आत्म्याचा कांहीं संबंध रहात नाहीं, तर पुढें करावयाच्या कर्मांशीं तो कोठून असणार ? हें 'कृतेन कर्तव्येन वा' या भाष्यानें सुचविलें आहे. कारण ज्ञानाच्यापूर्वी अनेक जन्मीं जीं कर्में घडलेलीं असतात तीं सर्व 'मी यांचा कर्ता आहें' या भावनेनेंच झालेलीं असतात, पण आत्मा पूर्ण व शुद्ध ब्रह्म आहे, असें ज्ञान-म्हणजे असा साक्षात्कार होतांच त्यांचा व असंग आत्म्याचा कांहीं संबंध नाहीं, असें वाटून तींसुद्धां जर प्रयोजनशून्य होतात, तर साक्षात्कारानंतर 'मी कर्ता नाहीं, तर नुस्ता साक्षी पूर्णब्रह्म आहें,' असें कळल्यानंतर होणारीं कर्में सप्रयोजन कशीं होतील ?)

भाष्यं—फलादर्शनेऽपि नियुक्तत्वात्करोतीति चेत् । न, नियोगाविषयात्मदर्शनात् । इष्टयोगमनिष्टवियोगं चात्मनः प्रयोजनं पश्यंस्तदुपायार्थी यो भवति स नियोगस्य विषयो दृष्टो लोके । न तु तद्विपरीतनियोगाविषयब्रह्मात्मत्वदर्शी । ब्रह्मात्मत्वदर्श्यपि संश्चेन्नियुज्येत नियोगाविषयोऽपि सन्न कश्चिन्न नियुक्त इति सर्वं कर्म सर्वेण सर्वदा कर्तव्यं प्राप्नोति । तच्चानिष्टम् ॥ न च स नियोक्तुं शक्यते केनचित् ॥ आम्नायस्यापि तत्प्रभवत्वात् । न हि स्वविज्ञानोत्थेन वचसा स्वयं नियुज्यते । नापि बहुवित्स्वाम्यविवेकिना भृत्येन ॥

भाष्यार्थ—(वरील भाष्यानें 'प्रयोजनाच्या इच्छेनें ज्ञानी कर्में करील' या पक्षाचें निरसन केलें; आतां 'नित्यकर्माप्रमाणें केवल विधिबलानें-श्रुतीनें सांगितलें आहे, म्हणून तो तीं करील' या दुसऱ्या पक्षाचें निरसन करितात-)=फलाचें जरी अदर्शन -अभाव असला तरी श्रुतीनें नियुक्त केल्यामुळें ज्ञानी कर्में करितो, म्हणून म्हणावें तर, (माझें हें कर्तव्य आहे, असें जाणणाराच श्रुतीच्या नियोगाचा विषय होतो. नियोग म्हणजे विधि, आज्ञा. नियोगाचा विषय होतो, म्हणजे नियोज्य होतो आणि एखाद्या कर्मापासून मिळणाऱ्या फलाची इच्छा ज्याला असते, तोच पुरुष 'हें माझें कर्तव्य आहे' असें जाणतो. म्हणजे कर्मफलाच्या इच्छेनें कर्तव्याचें ज्ञान, त्या ज्ञानामुळें श्रुतीच्या नियोगाचा विषय होणें, व नियोज्य झाल्यानंतर कर्मानुष्ठान, अशी परंपरा आहे. परंतु आत्मा असंग आहे, असें ज्याला कळतें, त्याला हें माझें कर्तव्य आहे, असें मुळीं वाटतच नाहीं. त्यामुळें तो श्रुतिनियुक्तहि होत नाहीं, असें भाष्यकार सांगतात-)=श्रुतीनें नियुक्त केल्यामुळें ज्ञानी कर्म करील, असें म्हणणें योग्य नाहीं,

कारण नियोगाचा विषय न होणाऱ्या आत्म्याला त्यानें जाणलेलें असतें. (आतां याचेंच अधिक स्पष्ट उपपादन करितात–)=इष्टयोग व अनिष्टवियोग हें आत्म्याचें–आपलें प्रयोजन पाहणारा जो मनुष्य त्याच्या [इष्टप्राप्ति-अनिष्टपरिहाराच्या] उपायांची इच्छा करणारा असतो तोच या लोकीं नियोगाचा विषय होतो असें दिसतें. पण जो याच्या उलट नियोगाचा विषय न होणारें ब्रह्मच माझा आत्मा आहे, असें पाहणारा असतो, तो नियोगाचा विषय होतोसें दिसत नाहीं. (कारण हें माझें कर्तव्य आहे, असें जाणत नसतांनाहि जर एखादा श्रुतीकडून नियुक्त होऊं लागला, तर मोठा अतिप्रसंगच होईल. कारण श्रुतीच्या नियोगाला निमित्त कांहीं लागत नाहीं, असें म्हटल्यास क्षत्रियांनाच नियत असलेले राजसूयादि यज्ञहि ब्राह्मणांचें कर्तव्य होईल. कदाचित् करावयास योग्य असलेले अग्निष्टोमादिक सर्वदा करण्याचा प्रसंग येईल असें भाष्यकार सांगतात–)=एखादा पुरुष ब्रह्मच आत्मा आहे, असें जाणणाराहि असून व (त्यामुळें) नियोगाचा अविषयहि असून जर श्रुतीकडून नियुक्त केला गेला, तर नियोग न केला गेलेला, असा कोणीहि उरत नाहीं. [म्हणजे प्रत्येक पुरुष नियुक्त झालेलाच असतो] त्यामुळें प्रत्येक कर्म प्रत्येकाला सदा अवश्य कर्तव्य आहे, असें होतें; पण तसें होणें इष्ट नव्हे.

(शिवाय आत्मज्ञाला नियोग करणारा नियोक्ता कोण ? कोणी आमच्या-तुमच्यासारखा सामान्य पुरुष कीं वेद ? सामान्य पुरुष म्हटलें तर तो विद्वानाचा नियोक्ता होऊं शकत नाहीं. कारण आत्मज्ञ ' ईश्वरच माझा आत्मा आहे, ' असें जाणतो. त्यामुळें ईश्वररूप असलेला तोच सर्वांचा नियोक्ता आहे. स्वत: नियोक्ता असलेल्या त्याला त्याचाच नियोज्य–त्याच्या नियोगाचा विषय होणारा, आपल्या नियोक्त्याला नियुक्त करील, त्याचा तो नियोजक होईल असें समजणें अगदींच आयोग्य आहे, असें भाष्यकार सांगतात–)=पण तो (ज्ञानी) कोणा दुसऱ्या पुरुषाकडून नियुक्त होणें शक्य नाहीं. (कोणाच्याच नियोगाचा, आज्ञेचा, विधानाचा, प्रेरणेचा तो विषय होऊं शकत नाहीं. कारण ज्ञानी म्हणजे स्वत: आत्मा व आत्माच सर्वांचा नियोक्ता–सर्वांना नियुक्त करणार प्रेरणा करणारा आहे. तेव्हां या प्रेरकालच दुसरा प्रेर्य नियुक्त कसा करणार ? धनी आपल्या सेवकांचा प्रेरक असतो, म्हणून तो जरी त्यांतील अनेकांना ' हें कर ' असें सांगून अनेक कार्यांत नियुक्त करीत असला तरी त्याला सेवकांतील कोणी एखादा कधीं ' हें कर ' असें म्हणूं शकत नाहीं. याच न्यायानें या चेतन प्रेरकाला दुसरा कोणीहि अचेतन व म्हणूनच प्रेर्य, प्रेरणा करूं शकत नाहीं.)

(अहोपण, ज्ञानी दुसऱ्या पुरुषाकडून जरी नियुक्त होणारा नसला तरी वेदाकडून नियुक्त केला जाईल, हा दुसरा पक्ष घेऊन त्याचें निरसन कारितात–)=वेदाकडूनहि तो नियुक्त होऊं शकत नाहीं. कारण आम्नाय म्हणजे वेदहि तत्प्रभव आहे–म्हणजे त्याच्यापासूनच झालेला आहे. (ईश्वरभावास प्राप्त झालेल्या त्याच्यापासूनच वेद झालेला आहे. कारण शब्दराशिरूप वेद म्हणजे ज्ञानी पुरुषाचा अनुभवच आहे. अर्थात् स्वात्मसाक्षात्कार जेव्हां होईल तेव्हांच वेदवाणीचा आरंभ होईल, हें उघड आहे. अर्थात् वेद म्हणजे आत्मज्ञाचें अनुभवानुसार वचन. आपल्या अनुभवानें उद्भवलेल्या वचनानें स्वत:च कोणी नियुक्त होत नाहीं.)

(शिवाय पाणिनीनें व्याकरणशास्त्र केलें, पण तें शास्त्र म्हणजे त्याचें सर्व ज्ञान नव्हे. तर त्याला जे अनेक विषय अवगत होते त्यांतील व्याकरण या एकाच विषयाचें तें ज्ञान आहे. अर्थात् स्वत: शास्त्रकर्ता पाणिनि त्या शास्त्राहून अधिक विषयांस जाणणारा–अधिक ज्ञानी होता, असें नि:संशय ठरतें. त्याच न्यायानें वेदहि जर ईश्वरापासून परमात्म्यापासून झालेला आहे, तर तोहि ईश्वराच्या अपरिमित ज्ञानाचा एकदेश–अंश आहे. त्यामुळेंच तो ईश्वराहून अल्पज्ञ होय. स्वत: अल्पज्ञ असलेला तो बहुज्ञ ईश्वराला आत्म्याला नियुक्त कसा करणार ? असें भाष्यकार म्हणतात–)=बहुज्ञ स्वामी अविवेकी भृत्याकडूनहि नियुक्त केला जात नाहीं. [येथें अविवेकी ह्मणजे ' अल्पज्ञ ' असें समजावें. अथवा शब्दराशिरूप वेद जड आहेत, त्यामुळेंहि त्यांना अविवेकित्व आहे.]

भाष्यं––आम्नायस्य नित्यत्वे सति स्वातंत्र्यात्सर्वान्प्रति नियोक्तृत्वसामर्थ्यमिति चेत् । न । उक्तदोषात् । तथापि सर्वेण सर्वदा सर्वमविशिष्टं कर्म कर्तव्यमित्युक्तो दोषोऽप्यपरिहार्य एव ॥

भाष्यार्थ–– (वेद ईश्वरज्ञानपूर्वक आहे, ईश्वराच्या ज्ञानाचा तो एकदेश आहे, यापक्षीं वरील दोष जरी येत असला, तरी वेद नित्य आहे, यापक्षीं तो येत नाहीं, अशी शंका घेतात–)=वेदाला नित्यत्व असून त्यामुळेंच स्वातंत्र्यहि असल्यामुळें [म्ह० वेद नित्य असून शिवाय स्वतंत्रहि आहे, म्हणून] त्याला सर्वांचे नियोक्तृत्व आहे, [म्ह० वेद सर्वांचा नियोक्ता प्रेरक होतो,] सर्वांना नियुक्त करण्याचें सामर्थ्य त्याच्यामध्यें आहे, असें म्हणावें तर तें बरोबर नाहीं. कारण (वेद अचेतन आहे. अचेतन ह्मणजे जड. जड पदार्थ नियोक्ता होऊं शकत नाहीं. कारण नियोक्तृत्व हा चेतनाचाच धर्म आहे. शिवाय जड वेदहि नियोक्ता आहे, असें जरी क्षणभर मानिलें तरी) =वर सांगितलेला दोष येतो. (आतां या संग्रहवाक्याचाच विस्तार कारितात–)=

आणि तसें जरी मानिलें तरी, प्रत्येकानें सर्वदा सर्व कर्म कांहीं विशेष न ठेवितां करावें, हा पूर्वोक्त दोषहि अपरिहार्यच होतो. (येथें ' सर्वमविशिष्टं ' याच्या जागीं ' सर्वे शिष्टं ' असा पाठ असावा, असें आनंदज्ञानांच्या टीकेवरून वाटतें. वेदाच्या नियोगाचा विषय न होणाऱ्या [म्ह० अनियोज्य,] अशाहि विद्वानाला जर कर्तव्य आहे, असें म्हटलें, तर सर्व शिष्ट म्हणजे विहित कर्म सर्वांनींहि करावें, असें होईल. कारण मग अमक्यानेंच तें करावें व अमक्यानें करूं नये, असा विहित कर्मांचा संकोच करण्यास कांहीं कारण उरत नाहीं.)

भाष्यं--तदपि शास्त्रेणैव विधीयत इति चेत् । यथा कर्मकर्तव्यता शास्त्रेण कृता तथा तदप्यात्मज्ञानं तस्यैव कर्मिणः शास्त्रेण विधीयते इति चेत् । न, विरुद्धार्थबोधकत्वानुपपत्तेः । न ह्येकस्मिन्कृताकृतसंबंधित्वं तद्विपरीतत्वं च बोधयितुं शक्यम् । शीतोष्णतामिवाग्नेः ॥

भाष्यार्थ--(आतां असंग ब्रह्मच आत्मा आहे, हा साक्षात्कार व कर्मांची कर्तव्यता हीं दोन्ही शास्त्रानेंच सांगितलेलीं असल्यामुळें आणि दोन्ही विधानें करणाऱ्या शास्त्राला एकसारखेंच प्रामाण्य असल्यामुळें कांहीं वेळ आत्मज्ञान व कांहीं वेळ कर्मानुष्ठान होऊं शकेल, अशी शंका घेतात-)=" त्याचेंहि शास्त्राकडूनच विधान केलें जातें, " म्हणून म्हणाल (म्हणजे-) " ज्याप्रमाणें शास्त्रानें कर्मकर्तव्यता केलेली आहे, त्याचप्रमाणें तें आत्मज्ञानहि त्याच-कर्में करणाऱ्या कर्मी-पुरुषाला शास्त्रानेंच सांगितलेलें आहे, (शास्त्रानेंच आत्मज्ञानाचें विधान केलें आहे,)" असें म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं. (स्वाभाविकपणेंच आत्मा अकर्ता आहे, असा आत्म्याविषयींचा बोध एकदा झाला असतां तो कर्ता आहे, या पूर्वींच्या समजुतीचा बाध होतो. त्यामुळें शास्त्रानें पुनः त्याच्या कर्तृत्वाचा बोध करणें, संभवत नाहीं, असें सांगतात-) =शास्त्राला विरुद्धार्थ-बोधकत्व असणें, म्हणजे त्यानें विरुद्ध अर्थाचा बोध करणें शक्य नाहीं. कारण एकाच वस्तूचे ठिकाणीं कृत व कर्तव्य यांचें असंबंधित्व [म्ह० केलेलें व करावयाचें कर्म यांचा कांहीं संबंध नसणें] व तद्विपरीत्व [म्ह० त्याच्या विपरीत कृत व कर्तव्य यांचा संबंध असणें] यांचा बोध करणें शक्य नाहीं. एकाच अग्नीच्या ठिकाणीं शीतत्वहि आहे व उष्णत्वहि आहे, असा बोध करितां येणें जसें अशक्य, त्याप्रमाणें. (आत्मा मागें केलेल्या व पुढें करावयाच्या कर्मांशीं संबंध ठेवणारा, त्यांच्या योगानें लिप्त होणारा, किंवा पुण्यवान् व पापी होणारा नाहीं, व तो त्यांच्याशीं संबंधादि ठेवणारा आहे, असा विरुद्ध अर्थ शास्त्रालाहि सांगतां येणार नाहीं.)

भाष्यं--न चेष्टयोगचिकीर्षा आत्मनोऽनिष्टवियोगचिकीर्षा च शास्त्रकृता, सर्वप्राणिनां तद्दर्शनात् । शास्त्रकृतं चेत्तदुभयं गोपालादीनां न दृश्येत । अशास्त्रज्ञत्वात्तेषाम् ॥ यद्धि स्वतोऽप्राप्तं, तच्छास्त्रेण बोधयितव्यम् । तच्चेत्कृतकर्तव्यताविरोध्यात्मज्ञानं शास्त्रेण कृतं, कथं तद्विरुद्धां कर्तव्यतां पुनरुत्पादयेच्छीततामिवाग्नौ तम इव च भानौ ॥ न बोधयत्येवेति चेत् । न, 'स म आत्मेति विद्यात्प्रज्ञानं ब्रह्म' इति चोपसंहारात् ॥ 'तदात्मानमेवावेत्' 'तत्त्वमसि' इत्येवमादिवाक्यानां तत्परत्वात् । उत्पन्नस्य च ब्रह्मात्मविज्ञानस्याबाध्यमानत्वान्नानुत्पन्नं भ्रान्तं वेति शक्यं वक्तुम् ॥

भाष्यार्थ—(येणेंप्रमाणें अगोदर विद्वान् पुरुष नियोगाचा विषय न होणारा व अकर्ता, अशा आत्म्याला साक्षात् जाणणारा असल्यामुळें आणि त्याला प्रयोजनाची —फलाची इच्छा नसल्यामुळें त्याला कर्म नाहीं, असें सांगितलें. आतां विद्वानाला इष्टप्राप्ति व अनिष्टनिवृत्ति या फलांची इच्छा स्वत: नसली तरीहि '**स्वर्गकामो यजेत्**,' म्हणजे ज्याला स्वर्गाची इच्छा असेल त्यानें यज्ञ करावा, या शास्त्राकडूनच ती इच्छा पुरुषाच्या मनांत उत्पन्न केली जाते, असें कोणी मीमांसक म्हणतील, यास्तव आचार्य सांगतात–)=आपला इष्टपदार्थांशीं योग-संबंध व्हावा, अशी इच्छा व अनिष्ट पदार्थांशीं वियोग व्हावा अशी इच्छा, शास्त्रकृत नव्हे. [म्ह० आपला अनुकूल वस्तूंशींच संयोग व्हावा व प्रतिकूल वस्तूंशीं झालेल्या संयोगाचा वियोग व्हावा ही इच्छा शास्त्राच्या विधानामुळें, शास्त्राच्या उपदेशामुळें होत नाहीं.]=कारण सर्व प्राण्यांच्या ठिकाणीं ती स्वाभाविकपणेंच दिसते. ती दोन्ही प्रकारची इच्छा शास्त्रकृतच जर असती, तर गुराखी इत्यादि अशास्त्रज्ञांच्या ठिकाणीं ती दिसली नसती. कारण ते शास्त्रज्ञ नसतात. (भाष्यांत 'चिकीर्षा' म्हणजे करण्याची इच्छा, असा जरी शब्द असला, तरी त्याचा अर्थ नुस्ती फलेच्छा असाच समजावा. कारण फलाच्या ठिकाणीं 'करण्याची इच्छा' होणें अयोग्य आहे. फल आपोआप होतें; तें कोणाच्या करण्याच्या इच्छेनें होत नाहीं.)

(कृत व कर्तव्य यांच्याशीं आत्म्याचा संबंध नाहीं, असें सांगणें व त्याच्याशीं आत्मसंबंध आहे, असें म्हणणें हें परस्परविरुद्ध आहे, यास्तव शास्त्र त्याचा बोध करीत नाहीं, असें जर वाटत असेल, तर कृत व कर्तव्य यांच्याशीं आत्मसंबंध नाहीं, असा बोध तें करीतच नाहीं. तें आत्मा कृत व कर्तव्य कर्मांशीं संबंध ठेवणारा आहे, असाच बोध करितें, कसें समजा, म्हणून म्हणाल तर सांगतों–)=जें स्वत:–स्वाभाविक

पणेंच अप्राप्त असतें, त्याचा शास्त्रानें बोध करणें उचित आहे (जें लौकिक प्रत्यक्षादि दुसऱ्या प्रमाणांनीं प्राप्त–ज्ञात–झालेलें नसतें, त्याचाच बोध शास्त्र करितें. जें अन्यप्रमाणांनीं प्राप्त असतें त्याचें विधान तें करीत नाहीं, असा नियम आहे. आत्म्याचा कृत अथवा कर्तव्य कर्मांशीं संबंध नाहीं, हें ज्ञान दुसऱ्या कोणत्याहि प्रमाणानें प्राप्त होत नाहीं. यास्तव शास्त्रासच त्याचा बोध करणें उचित आहे. आत्म्याचा कर्मांशीं संबंध आहे, असेंच ज्ञान स्वाभाविकपणें सर्वांना असतें. यास्तव वस्तुत: शास्त्राला त्याचाच बोध करण्याची आवश्यकता नाहीं.)=कृत व कर्तव्यता यांच्याविरुद्ध असलेलें तें आत्मज्ञान जर शास्त्राकडून केलें गेलेलें असलें, तर मग पुन: त्याच्या विरुद्ध असलेल्या कर्तव्यतेला, तेंच शास्त्र अग्नीच्या ठिकाणीं जशी शीतता व सूर्यामध्यें अंधकार त्याप्रमाणें, कसें उत्पन्न करील ? (मीं हें केलें आहे व मला हें करावयाचें आहे, या ज्ञानाच्या विरोधी असलेल्या आत्मज्ञानाचा उपदेश केल्यावर तेंच शास्त्र त्या ज्ञानाच्या विरुद्ध असलेल्या कर्तव्यताज्ञानाचा उपदेश कसा करील ?)

(अहोपण कर्मांशीं संबंध न ठेवणाऱ्या आत्म्याचें ज्ञान करून घ्यावें, असा विधि कोठेंहि नाहीं. म्हणून वेदान्तहि तशा प्रकारच्या आत्म्याचा बोध करीत नाहीं, अशी शंका घेतात–)=शास्त्र तसा बोध करीत नाहींच, असें म्हणाल तर–(समाधान) =तें बरोबर नाहीं. कारण ‘ तो माझा आत्मा आहे, असें जाणावें व प्रज्ञान–जीवचैतन्य ब्रह्म आहे, ’ असा उपसंहार केला आहे. (आत्मज्ञानाविषयीं विधि नाहींच, हें म्हणणें साहस होय. कारण पुरुषाला कर्तव्याभिमुख करणें, हें विधीचें प्रयोजन आहे. ‘आत्मा वा अरे द्रष्टव्य: ’ इत्यादि वेदान्तवाक्यें अर्थवादरूप असलीं तरी त्यांच्यामध्यें विधीचें स्वरूप आहे. ‘ द्रष्टव्य: ’ हा शब्द विध्यर्थीच आहे. शिवाय स्वरूपाचा बोध करणारें केवल आत्मपर वाक्यहि आहे. यास्तव आत्मबोधक वेदान्तवाक्यच नाहीं, असें म्हणणें अयोग्य होय.)

(त्याचप्रमाणें ज्ञानाच्या उत्पत्तीचा अनुवाद करणारी श्रुति असल्यामुळेंहि ज्ञान होत नाहीं, अशी आशंका घेणें अनुचित होय, असें सांगतात–)=तें जीवरूपानें अवस्थित असलेलें ब्रह्म आपल्यालाच जाणतें झालें, [त्याचप्रमाणें] ‘ तत्त्वमसि ’– ‘तत्-’ तें सद्रूप ब्रह्मच ‘ त्वं’– तूं श्वेतकेतु ‘ असि’– आहेस, इत्यादि वाक्यांना आत्मपरता आहे. [म्ह० तीं वाक्यें आत्म्याचें प्रतिपादन करणारीं आहेत. वरील भाष्यांतील आदिशब्दानें ‘ अयमात्मा ब्रह्म ’ इत्यादि दुसरींहि महावाक्यें घ्यावीं. पण हीं वाक्यें ‘ आत्मा कर्ता आहे ’ असा बोध करणाऱ्या सर्व कर्मकांडाच्या विरुद्ध आहेत. यास्तव

तसल्या वाक्यांनीं आत्मा अकर्ता आहे, इत्यादि ज्ञान जरी होत असलें, तरी तें भ्रांत ज्ञान आहे असें कोणी म्हणेल म्हणून आचार्य सांगतात–]=आणि उत्पन्न झालेल्या त्या ब्रह्मात्मज्ञानाचा बाध होत नसल्यामुळें, तें मुळीं उत्पन्नच झालें नाहीं, अथवा तें भ्रांत ज्ञान आहे, असें म्हणतां येणें शक्यच नाहीं. (कर्मकांडावरून होणारें 'आत्मा कर्ता आहे ' हें ज्ञान वास्तविक नव्हे. कर्मकांडानें मनुष्यमात्राला स्वाभाविकपणेंच ज्ञात होणाऱ्या आत्म्याच्या कर्तृत्वाचा अनुवाद करून केवल उत्कर्षाचा उपाय सांगितला आहे. त्यामुळें त्याच्या योगानें केवल आत्मबोधक वेदान्त-वाक्यजन्य ज्ञानाचा बाध होत नाहीं. शिवाय आत्मबोधक वाक्य ऐकलें असतां ' अकर्ता आत्मा मी आहें ' असें ज्ञान होतें, ही अनुभवसिद्ध गोष्ट आहे. तसेंच, ' मी अकर्ता आत्मा नव्हे, ' असें विपरीत ज्ञानहि होत नसल्यामुळें ' ज्ञान होतच नाहीं व तें भ्रांत आहे, ' असें म्हणणें सर्वथा अनुचित आहे.)

भाष्यं––त्यागेऽपि प्रयोजनाभावस्य तुल्यत्वमिति चेत् "नाकृतेनेह कश्चन" इति स्मृतेः । य आहुर्विदित्वा ब्रह्म व्युत्थानमेव कुर्यादिति तेषामप्येष समानो दोषः प्रयोजनाभाव इति चेत् । न । अक्रियामात्रत्वात् व्युत्थानस्य । अविद्यानिमित्तो हि प्रयोजनस्य भावो न वस्तुधर्मः । सर्वप्राणिनामदर्शनात् ॥

भाष्यार्थ––(विद्वानाला कर्माच्या योगानें कांहीं फल मिळवावयाचें नसल्यामुळें त्याची कर्मामध्यें प्रवृत्ति होत नाहीं, असें आम्हीं वर सांगितलें आहे. पण त्यावर वादी शंका घेतो–)=कर्माच्या त्यागामध्येंहि प्रयोजनाचा अभाव तुल्यच आहे [म्हणजे विद्वानाला कर्मानुष्ठानामुळें जसें कांहीं फल मिळावयाचें नाहीं, तसेंच कर्मत्यागामुळेंहि कांहीं फल मिळणें शक्य नाहीं. यास्तव फलाच्या अभावीं त्याची प्रवृत्ति कर्माप्रमाणेंच कर्मत्यागामध्येंहि होणार नाहीं,] म्हणून म्हणाल, कारण (त्या विद्वानाला कर्मानुष्ठान केल्यामुळें जसें कांहीं फल मिळत नाहीं त्याचप्रमाणें) तें 'अकृतेन'–न केल्यानेंहि 'इह' या लोकीं 'कश्चन'–कांहीं अर्थ 'न'–नाहीं, असें भगवद्गीतेंत सांगितलें आहे,–गी. भा. ३.१८पृ. २९८–म्हणून म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं. [आतां या शंकेचेंच अधिक विवरण करितात–]=ब्रह्माला जाणून व्युत्थानच करावें, संन्यास करावा, असें जे म्हणतात, त्यांच्या म्हणण्यावरहि हा प्रयोजनाभावरूप दोष तसाच येतो, म्हणून म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं. [कर्मत्याग म्हणजे संन्यास, हा जर व्यापाररूप असता तर कोणताहि व्यापार क्लेशात्मक असतो, असा न्याय असल्यामुळें व कोणीहि कोणताहि क्लेश फलावांचून सहन करण्यास तयार होत नाहीं, असा

नियम असल्यामुळें पुरुष संन्यासहि फलाच्या अपेक्षेनेंच करितो, असें म्हणतां आलें असतें, पण वस्तुस्थिति तशी नाहीं. तर संन्यास म्हणजे नुस्ता क्रियांचा अभाव, औदासीन्य; यापेक्षां संन्यासाचें निराळें स्वरूप नाहीं. अर्थात् सर्व कर्मांचा अभाव किंवा औदासीन्य, हें स्वास्थ्यरूप आहे. त्यामुळें स्वतः तेंच प्रयोजन आहे. यास्तव संन्यास आणखी एखाद्या फलाच्या अपेक्षेनें होतो, असें म्हणण्याचें कांहीं कारण नाहीं, असें आचार्य सांगतात–]=कारण व्युत्थान अक्रियामात्र आहे. (त्याग हा व्यापार नव्हे. कारण कोणताहि व्यापार सहेतुक असतो. त्यागाला कांहीं नियत हेतु नाहीं, असें सांगण्यासाठीं भाष्यकार म्हणतात–)=कारण फलाची तृष्णा अविद्या-निमित्तक आहे. म्हणजे अविद्या–आत्मस्वरूपाचें अज्ञान हें फलाच्या तृष्णेचें निमित्त आहे. त्यामुळें तो वस्तुधर्म नव्हे. (कारण तृष्णा हा जर वस्तुधर्म असता, तर विद्वा-नालाहि तृष्णा होणें साहजिक होतें. पण तो वस्तुधर्म–आत्मस्वभाव नव्हे. तर अविद्येमुळें आत्म्याचे ठिकाणीं उद्भवणारा औपाधिक स्वभाव आहे. तो जर वस्तुधर्म असता तर विद्वान्, अविद्वान्, निजलेले, मूर्च्छित होऊन पडलेले, इत्यादि सर्वांना तृष्णा होत असल्याचा अनुभव आला असता. कारण त्या त्या सर्व दशेंत वस्तु– आत्मा असतो, त्यामुळें त्याच्या स्वभावभूत तृष्णेचाहि अनुभव येणें साहजिक होय. पण तसा तो येत नाहीं. तस्मात् तृष्णा हा वस्तुस्वभाव नव्हे.)=कारण सर्व प्राण्यांना सर्वदा तृष्णा असते, असें दिसत नाहीं.

भाष्यं––प्रयोजनतृष्णया च प्रेर्यमाणस्य वाङ्मनःकायैः प्रवृत्तिदर्शनात् । 'सोऽकामयत जाया मे स्यात्' इत्यादिना पुत्रवित्तादि पांक्तलक्षणं काम्यमेवेति "उभे ह्येते साध्यसाधनलक्षणे एषणे एव" इति वाजसनेयिब्राह्मणेऽवधारणात् ।।

भाष्यार्थ––(याप्रमाणें तृष्णा अविद्याजन्य आहे, असें सांगून आतां ती तृष्णाच प्राण्यांच्या सर्व प्रवृत्तींचें, सर्व व्यापारांचें निमित्त आहे, असें सांगतात–)=आणि फलाच्या तृष्णेनें प्रेरित होणाऱ्या पुरुषाची प्रवृत्ति वाक्, मन व शरीर यांच्या योगानें होते, असें आढळतें. (म्हणजे तृष्णेच्या योगानेंच प्राण्याची सर्व प्रवृत्ति होत असते असें दिसतें आणि नुसतें दिसतें इतकेंच नव्हे तर तसें सांगणारी श्रुतिहि आहे.)=' तो आत्मा मला भार्या असावी, अशी इच्छा करिता झाला ' या वाक्यापासून आरंभ करून ' या दोन्ही साध्य-साधनरूप एषणाच आहेत ' या वाक्यानें पुत्र-वित्तादि पांक्तलक्षण कर्म काम्यच आहे, असा वाजसनेयिब्राह्मणांत निश्चय केला आहे. [पंक्ति

हा छंद पांच अक्षरांचा असतो. येथेंहि भार्या, पुत्र, दैववित्त, मानुषवित्त व कर्म या पांचांचा योग आहे. म्हणून हें कर्म पांक्तलक्षण, पंक्तिछंदाच्या लक्षणानें युक्त आहे.]

भाष्यं--अविद्याकामदोषनिमित्ताया वाङ्मनःकायप्रवृत्तेः पांक्तलक्षणाया विदुषोऽविद्यादिदोषाभावादनुपपत्तेः क्रियाभावमात्रं व्युत्थानं, न तु यागादिवदनुष्ठेयरूपं भावात्मकम् । तच्च विद्यावत्पुरुषधर्म इति न प्रयोजनमन्वेष्टव्यम् । न हि तमसि प्रविष्टस्योदित आलोके यद्गर्तपंककंटकाद्यपतनं तात्किंप्रयोजनमिति प्रश्नार्हम् ॥

भाष्यार्थ--(याप्रमाणें क्रियेचें निमित्त सांगून, तें नसल्यामुळेंच आत्मज्ञाचा कर्मत्याग अनायासानेंच सिद्ध होतो, असें आचार्य सांगतात--)=विद्वानाला अविद्याकाम कर्म या दोषांचा अभाव असल्यामुळें आत्मज्ञाचे ठिकाणीं त्यांचा अभाव असल्यामुळें (अविद्या व तज्जन्य फलतृष्णा हे दोषच जिचें निमित्त आहे, अशा पांक्तलक्षण वाचिक, मानसिक व कायिक प्रवृत्तीचीच अनुपपत्ति होते. [म्ह० ती तिन्ही प्रकारची प्रवृत्ति होणें अशक्य होतें. त्यामुळें] नुस्ता क्रियेचा-प्रवृत्तीचा अभाव हेंच व्युत्थान आहे. तें यज्ञादिकांप्रमाणें अनुष्ठानरूप, भावरूप नव्हे. (तर अनुष्ठानाच्या अभावरूप आहे. तृष्णेच्या अभावीं विद्वानाचें क्रियाभावरूप व्युत्थान अनायासानेंच सिद्ध होतें. अर्थात् अशा रीतीनें औदासीन्यरूप कर्माभाव हा आत्मज्ञाचा स्वभाव असल्यामुळें तो यत्नावांचून सिद्ध आहे, असें एकदा ठरलें म्हणजे मग त्याच्या प्रयोजनाची अपेक्षाच रहात नाहीं, असें भाष्यकार सांगतात-)=तें व्युत्थान हा विद्यावान् पुरुषाचा धर्म-स्वभाव आहे, यास्तव त्याचें प्रयोजन शोधण्याची कांहीं आवश्यकताच नाहीं. (अज्ञानाची निवृत्ति झाली असतां अज्ञानाचें कार्य आपोआप निवृत्त होतें, याविषयीं दृष्टांत सांगतात-)=कारण अंधकारांत प्रविष्ट झालेल्या पुरुषाचें-प्रकाशाचा उदय झाला असतां खळगे, चिखल, कांटे इत्यादिकांमध्यें-न पडणें याचें प्रयोजन काय, असा प्रश्न करितां येत नाहीं. [म्हणजे अंधकारांतून जात असतांना जसा एखादा अडखळतो, खड्ड्यांत चिखल, कांटे इत्यादिकांत पडतो, तसा तो प्रकाशाचा उदय झाला असतां पडत नाहीं, पण त्याच्या त्या न पडण्याचें फल काय, असा प्रश्न करणें फारसें शहाणपणाचें नव्हे.]

भाष्यं--व्युत्थानं तर्ह्यर्थप्राप्तत्वान्न चोदनार्हमिति गार्हस्थ्ये चेत्परं ब्रह्मविज्ञानं जातं तत्रैवास्त्वकुर्वत आसनं न ततोऽन्यत्र गमनमिति चेत् । न । कामप्रयुक्तत्वाद्गार्हस्थ्यस्य । 'एतावान्वै कामः' इति 'उभे ह्येते एषणे एव'

इत्यवधारणात् । कामनिमित्तपुत्रवित्तादिसंबंधनियमाभावमात्रं, न हि ततोऽन्यत्र गमनं व्युत्थानमुच्यते। अतो न गार्हस्थ्य एवाकुर्वत आसनमुत्पन्नविद्यस्य । एतेन गुरुशुश्रूषातपसोरप्यप्रतिपत्तिर्विदुषः सिद्धा ॥

भाष्यार्थ--(आतां याविषयीं वादी-अहोपण व्युत्थान पुरुषाच्या व्यापाराधीन नाहीं; संन्यास करणें, म्हणजे सर्व प्रवृत्तींचा त्याग करणेंच आहे, त्याहून दुसरें कांहीं कर्तव्य नाहीं, म्हणून जर म्हणाल तर विधीला अवकाशच रहात नाहीं. त्यामुळें विद्वानाचें नियमानें व्युत्थानच होईल, असाहि नियम नाहीं-अशी शंका घेतो-)=तर मग व्युत्थान अर्थप्राप्तच असल्यामुळें [त्याच्याकरितां दुसऱ्या विधानादिकांची आवश्यकताच नसल्यामुळें] तें चोदनावाक्याचा [अमुक कर, अशा प्रवर्तक वाक्याचा] विषय होण्यास योग्य नाहीं. यास्तव गृहस्थाश्रमांतच परब्रह्मविज्ञान जर झालें, तर त्या आश्रमांतच कांहीं एक कर्म न करणाऱ्या त्याचें आसन, अवस्थान स्थिति होवो, त्या आश्रमास सोडून दुसऱ्या आश्रमांत [संन्यासाश्रमांत] त्याचें गमन होणें योग्य नव्हे म्हणून जर म्हणशील तर तें बरोबर नाहीं. कारण गार्हस्थ्य-गृहस्थाश्रम कामप्रयुक्त आहे. [तृष्णेमुळें, पुत्रादिकांच्या कामनेमुळें गृहस्थाश्रम प्रवृत्त होतो.] कारण ‘ काम काय तो एवढाच ’ असा व ‘ ह्या दोन्ही एषणाच आहेत ’ असा निश्चय केलेला आहे. (तूं गृहस्थाश्रम कशाला समजतोस ? ‘ मी गृहस्थ आहें, ’ अशा अभिमानपुरःसर ‘ हा माझा पुत्र, हें माझें धन ’ इत्यादि अभिमान असणें, हा गृहस्थाश्रम ? कीं शिखा, यज्ञोपवीत, शुभ्र वस्त्रें इत्यादि गृहस्थांचीं चिह्नें, हा गृहस्थाश्रम ? पहिला पक्ष तुला मान्य असेल तर आत्मज्ञ हा गृहस्थ नव्हे, असें तुलाहि कबूल करावें लागेल. कारण विद्येमुळें आत्मज्ञाच्या ठिकाणचा अविद्याकार्य-रूप अभिमान निवृत्त झालेला असतो आणि दुसरा पक्ष तुला मान्य असेल तर विद्वानाच्या ठिकाणीं गृहस्थांची पूर्वोक्त चिह्नें जरी असलीं तरी त्याविषयींचा अभिमान नसल्यामुळें तीं [चिह्नें] आकिंचित्कर-व्यर्थ आहेत. संन्याशाच्या ठिकाणीं जसा अभिमान नसतो, तसाच त्याच्याहि ठिकाणीं तो नसल्यामुळें बाहेरून गृहस्थाच्या चिह्नांनीं मंडित झालेलाहि तो परमार्थतः संन्यासीच आहे. पण यावर-असें जर आहे तर संन्याशाच्या लिंगाविषयींहि विद्वानाला अभिमान नसल्यामुळें त्याच्या संन्यासाश्रमाचीहि असिद्धि होते. म्हणजे त्याचा संन्यासाश्रमहि सिद्ध होत नाहीं, -म्हणून म्हणाल तर सांगतों-)=कामनाप्रयुक्त पुत्र-वित्तादिसंबंधाचा नियमानें अभाव, हें एवढेंच व्युत्थान आहे. त्यांच्यापासून दुसऱ्या कोठें जाणें, याला व्युत्थान म्हणत नाहींत. (मला पुत्र व्हावा, अशा कामनेमुळें पुत्रादिकांशीं संबंध होतो. त्याचा

नियमानें अभाव होणें, हेंच काय तें व्युत्थान आहे. दुसऱ्या कोठें जाणें, हें व्युत्थान नव्हे. हा माझा पुत्र आहे, हें माझें धन आहे, इत्यादि प्रकारचा सर्व अभिमान टाकणें, हाच संबंधाचा नियमानें अभाव आहे आणि अभिमानत्यागाच्या द्वारा सर्वांचा संबंध सोडणें, हेंच परमहंस परिव्राजकाचें मुख्य लक्षण आहे कोणत्याहि प्रकारचें विशेष लिंग–चिह्न धारण करणें हें त्याचें [संन्याशाचें] लिंग नव्हे. कारण ' कोणतेंहि चिह्न हें धर्माचें निमित्त नव्हे ' असें सांगणारी स्मृति आहे. यास्तव गृहस्थाचें चिह्न असलें तरी अभिमानशून्य गृहस्थाचें व्युत्थान–पारिव्राज्य–संन्यास सिद्ध आहे, असा भावार्थ.)= यास्तव ज्याला आत्मसाक्षात्कार झाला आहे, त्या पुरुषाचें अभिमानात्मक गृहस्थाश्रमामध्येंच कर्म न करितांना–कर्म केल्यावांचून–अवस्थान होत नाहीं. (तर मग त्याला गुरुशुश्रूषा इत्यादिकांविषयींहि अभिमान नसतो, असें होईल, असें कोणी म्हणेल तर ती इष्टापत्तिच आहे. म्हणजे तसें होणें आम्हांला इष्टच आहे, असें सांगतात–)=या सांगण्यावरून विद्वान् गुरुशुश्रूषा व तप यांचाहि स्वीकार करीत नाहीं, त्याला त्यांचीहि प्राप्ति नाहीं, असें ठरलें.

भाष्यं--अत्र केचित् गृहस्था भिक्षाटनादिभयात्परिभवाच्च त्रस्यमानाः सूक्ष्मदृष्टितां दर्शयन्त उत्तरमाहुः । भिक्षोरपि भिक्षाटनादिनियमदर्शनाद्देहधारणमात्रार्थिनो गृहस्थस्यापि साध्यसाधनैषणोभयविनिर्मुक्तस्य देहमात्रधारणार्थमशनाच्छादनमात्रमुपजीवतो गृह एवास्त्वासनमिति ॥

भाष्यार्थ—(ज्याप्रमाणें तुज सिद्धान्त्याच्या मतीं–पुत्रादिसंबंधरहित भिक्षूचेंहि देहधारण अवश्य आहे, पण तें व्हावें अशी इच्छा करणाऱ्या त्याला परिग्रहाचा–दान घेण्याचा कलंक लागूं नये म्हणून भिक्षाटनादिकांचाच नियम मानलेला आहे, त्याचप्रमाणें अभिमानशून्य असलेल्याहि गृहस्थाचें अवस्थान गृहांतच होऊं दे, त्याला भिक्षुक होण्याचेंच कांहीं कारण नाहीं. कारण अभिमान सोडून गृहांत राहणें व अभिमान सोडून भिक्षु होणें, हीं दोन्ही सारखींच आहेत. त्यांत विशेष कांहीं नाहीं, अशी शंका घेतात–)=याविषयीं कांहीं गृहस्थ भिक्षाटनादिकांच्या भीतीनें व पामर जन तिरस्कार करतील म्हणून भयभीत होत्साते आपलें सूक्ष्मदृष्टित्व दाखवीत असें उत्तर सांगतात–केवल देहधारणाचीच इच्छा करणाऱ्या भिक्षूला म्हणजे संन्याशालाहि भिक्षाटनादिकांविषयीं नियम आहे, असें आढळत असल्याकारणानें साध्य–पुत्र, लोक इत्यादि व साधन–कर्म, उपासना इत्यादि या दोन्हीं विषयींच्या इच्छेपासून मुक्त

झालेल्या व केवल देहधारण व्हावें, एवढ्याचसाठीं नुसतें भोजन व आच्छादन यांच्यावरच निर्वाह करणाऱ्या गृहस्थाचेंहि गृहांतच आसन असूं दे. (ज्यांना कधीं कोणाच्या दारापाशीं जाऊन कांहीं मागण्याची संवय नसते, त्यांना संन्यास घेतल्यास भिक्षा मागावी लागेल, ही मोठी भीति वाटते. अथवा आपण एखाद्या पामराच्या घरीं जाऊन ' नारायण ' असें म्हटल्यास " अरे जा जा, मोठा आला आहे नारायण म्हणून भिक्षा मागावयास ! आमच्या येथें कांहीं मिळणार नाहीं, जा. " असें बोलून तो आपला तिरस्कार करील, या भीतीनेंहि ते व्याकुल होतात आणि त्यामुळें आपलें सूक्ष्मदर्शित्व–सूक्ष्मबुद्धिमत्ता दाखवीत ते असें म्हणतात. पण वस्तुतः भयानें एखाद्या विधीचा विपरीत अर्थ सांगणें, हें सूक्ष्मदर्शित्व नसून स्थूलबुद्धित्वच आहे. केवल देहधारणार्थ भिक्षूला जसा भिक्षा मागविण्याविषयीं नियम सांगितलेला आहे, तसाच साध्य व साधनरूप एषणापासून निवृत्त झालेल्या गृहस्थालाहि केवल देहनिर्वाहापुरतें अन्नवस्त्र घेऊन गृहांतच राहतां येणें शक्य आहे, असें संन्यासाश्रमाला भिणारे ते म्हणतात.)

भाष्यं—न । स्वगृहविशेषपरिग्रहनियमस्य कामप्रयुक्तत्वादित्युक्तोत्तरमेतत् । स्वगृहविशेषपरिग्रहाभावे च शरीरधारणमात्रप्रयुक्ताशनाच्छादनार्थिनः स्वपरिग्रहविशेषाभावेऽर्थाद्भिक्षुकत्वमेव ॥

भाष्यार्थ—(पण सर्व एषणांचा त्याग करून गृहांत राहणाऱ्या त्याला स्त्री आहे कीं नाहीं ? जर असेल तर–)=तें बरोबर नाहीं. कारण स्त्री, या विशेष परिग्रहाविषयीं नियम करणें, कामनाप्रयुक्तच आहे, असें याचें उत्तर दिलेंच आहे. (आत्मज्ञानानंतरहि स्त्री, हा एवढाच एक परिग्रह मजपाशीं असावा, अशी इच्छा करणें याचेंहि निमित्त कामनाच आहे, कामनेवांचून अशी इच्छा किंवा नियमहि करितां येणें शक्य नाहीं. वर ' कामप्रयुक्तत्वाद्गार्हस्थ्यस्य ' (पृष्ठ २३) या वाक्यानेंच आम्हीं याचें उत्तर दिलें आहे. बरें, स्त्रीपरिग्रह नाहीं म्हणून म्हणाल तर त्याला द्रव्यादि दुसऱ्या परिग्रहांचा अधिकार नाहीं, असें होतें. कारण ज्याला स्त्री असते, त्यालाच द्रव्यपरिग्रहाचा अधिकार असतो. त्यामुळें स्त्रीच्या अभावीं गृहांत राहणाऱ्याहि त्याला अर्थातच द्रव्याचा परिग्रह करितां येत नाहीं. फार काय, पण त्याला स्वतःच्या द्रव्याचाहि परिग्रह करितां येत नाहीं. त्यामुळें निर्वाहाचें साधनच नाहींसें होतें आणि दुसऱ्या कोणत्याहि प्रकारें जीवनाची सिद्धि होत नसल्याकारणानें भिक्षाटनाचा नियम आपोआप ठरतो, असें भाष्यकार सांगतात–)=आणि स्त्री, या विशेष परिग्रहाच्या अभावीं केवल शरीरधारणाला अवश्य तितकेंच भोजन व आच्छादन, यांची

इच्छा करणाऱ्या पुरुषाला स्वत:चा वित्तरूपी विशेषपरिग्रहहि नाहींसा झाला असतां अर्थात् भिक्षुकत्वच प्राप्त होतें. ('पुत्रादिकांपासून धन घेऊन जीवन करण्यास काय हरकत आहे,' म्हणून म्हणाल तर सांगतों. पुत्रादिकांचें धनहि त्यांना परकीयच आहे. कारण त्या धनावर विरक्ताचें स्वत्व नसतें व पुत्रादिक 'हें माझें' असें म्हणत असतात. त्यामुळें स्वतः गृहस्थानें स्वकष्टानें संपादन केलेल्याहि धनावर 'हें माझें' असा त्याचा अभिमान नसल्यामुळें व पुत्र तसा अभिमान ठेवीत असल्यामुळें, पुत्रादिकांचें धनहि परकीय धनासारखेंच आहे. यास्तव आत्मज्ञाला भिक्षुकत्वाचाच नियम आहे.)

भाष्यं—शरीरधारणार्थायां भिक्षाटनादिप्रवृत्तौ यथा नियमो भिक्षोः शौचादौ च, तथा गृहिणोऽपि विदुषोऽकामिनोऽस्तु नित्यकर्मसु नियमेन प्रवृत्तिर्यावज्जीवादिश्रुतिनियुक्तत्वात् प्रत्यवायपरिहारायेति । एतन्नियोगाविषयत्वेन विदुषः प्रयुक्तमशक्यनियोज्यत्वाच्चेति ॥

भाष्यार्थ—(दुसरे कित्येक म्हणतात कीं, भिक्षूलाहि भिक्षाटनादिकांविषयीं-'त्यानें पूर्वी संकेत करून न ठेविलेल्या सात घरीं भिक्षा मागावी,' शौचाविषयीं-'भिक्षूनें ब्रह्मचाऱ्याच्या चतुर्गुण (चौपट) शौच करावें' इत्यादि नियम प्रत्यवायपरिहारार्थ जसे आहेत, त्याप्रमाणें गृहस्थाचीहि 'यावज्जीव अग्निहोत्र करावें' इत्यादि अर्थाच्या श्रुतीच्या बलानें प्रत्यवायपरिहारार्थ नित्य कर्मांमध्यें नियमानें प्रवृत्ति होऊं शकेल! भाष्यकार आतां अगोदर याच त्यांच्या म्हणण्याचा अनुवाद करितात—)=ज्याप्रमाणें भिक्षूला शरीरधारणार्थ अवश्य असलेल्या भिक्षाटनादिप्रवृत्तीविषयीं व शौचादिकांविषयीं नियम आहे, त्याप्रमाणें विद्वान् व निष्काम गृहस्थाचीहि-'यावज्जीवादि०' पूर्वोक्त श्रुतीनें विधान केलेलें असल्यामुळें प्रत्यवायपरिहारार्थ नित्यकर्मांमध्यें नियमानें प्रवृत्ति असो, (असें ते म्हणतात.) पण 'विद्वान् नियोगाचा विषय होत नाहीं' व 'तो (स्वत: सर्वनियोक्ता जो ईश्वर तद्रूप होत असल्यामुळें) नियोज्य होणें शक्य नाहीं,' यास्तव त्याची प्रवृत्तिहि नित्यकर्मांत होत नाहीं, असें म्हणून या मताचें निरसन (पृष्ठ १५) केलें आहे.

(वर जीं दोन मतें सांगितलीं आहेत, त्यांतील विशेष असा-पहिल्या मतांत विद्वान् गृहस्थ कांहीं कर्म न करितां गृहस्थाश्रमांत राहतो, असें म्हटलें व या दुसऱ्या मतांत त्यानें अग्निहोत्रादि अनुष्ठानहि करावें, असें म्हटलें आहे. तसेंच पहिल्या मतीं शरीरधारण हें ज्याचें प्रयोजन आहे अशा भिक्षाटनादिकांविषयींच्या नियमाचा दृष्टान्त, परिग्रहाची व्यावृत्ति करण्याकारितां, दिला आहे व या दुसऱ्या मतीं सात घरीं भिक्षा मागणें, इत्यादि अदृष्टफलक नियमाचा दृष्टान्त दिला आहे.)

भाष्यं—यावज्जीवादिनित्यचोदनानर्थक्यमिति चेत्। न, अविद्वद्विषयत्वेनार्थवत्त्वात्। यत्तु भिक्षोः शरीरधारणमात्रप्रवृत्तस्य प्रवृत्तेर्नियतत्वं तत्प्रवृत्तेर्न प्रयोजकम्। आचमनप्रवृत्तस्य पिपासापगमवन्नान्यप्रयोजनार्थत्वमवगम्यते। न चाग्निहोत्रादीनां तद्वदर्थप्राप्तप्रवृत्तिनियतत्वोपपत्तिः॥

भाष्यार्थ—तर मग 'यावज्जीव अग्निहोत्र करावें' इत्यादि नित्यकर्माविषयींच्या विधींना आनर्थक्य आहे, असें म्हणाल तर [म्हणजे ते विधि निरुपयोगी आहेत, असें ठरतें, आणि या श्रुतीला अप्रमाण म्हटलें कीं भिक्षाटनादिकांविषयींचे नियमविधीहि अप्रमाण होणार! पण आतां भाष्यकार या शंकेचें समाधान सांगतात-]=त्यांना अप्रामाण्य नाहीं. कारण ते विधिनियम अविद्वानाचे ठिकाणीं प्रमाणभूत होतात (अर्थात् आत्मसाक्षात्काररहित पुरुष हा त्यांचा विषय आहे. अविद्वान् हा नियोगांचा नियोज्य आहे. यास्तव त्याच्या ठिकाणीं त्या नियमांचें प्रामाण्य ठरतें.)=आतां केवल शरीरधारण व्हावें, या उद्देशानें भिक्षाटनादिकांमध्यें प्रवृत्त झालेल्या भिक्षूच्या प्रवृत्तीचें जें नित्यत्व (तूं म्हणतोस) तें त्या प्रवृत्तीचें प्रयोजक नव्हे [म्हणजे भिक्षूला ती प्रवृत्ति नियत केलेली आहे. म्हणून त्यानें भिक्षावृत्ति केली पाहिजे, असें नाहीं] तर आचमन करावयास प्रवृत्त झालेल्या पुरुषाची तहान जशी भागते पण ती भागणें, हें जसें त्या आचमनाकडे होणाऱ्या पुरुषाच्या प्रवृत्तीचें निमित्त नव्हे, (कारण पुरुष शास्त्रानें विधान केल्यामुळें आचमन करावयास प्रवृत्त होतो व तें शास्त्रविहित आचमन केलें असतां त्याच्या अनुषंगानें तहान भागते. त्यामुळें तहान भागणें हें आचमनाचें प्रयोजक-तें करावयास लावणारें-नव्हे,)=त्याचप्रमाणें शरीररक्षणार्थ भिक्षादिकांमध्यें प्रवृत्त झालेल्या यतीचा त्यानें सात घरेंच भिक्षा मागावी, इत्यादि जो नियम तो भिक्षाप्रवृत्तीचा प्रयोजक आहे, असें वाटत नाहीं. (याचें तात्पर्य असें-ब्रह्मवेत्ता नियोगाचा-वेदविधीचा विषय-नियोज्य होत नाहीं. त्यामुळें त्याच्याविषयीं नियम करणारा विधि अनुपपन्न आहे, असें जें आमचें म्हणणें आहे, त्याविषयीं येथें वाद्यानें शंका घेतली आहे. पण ती अयुक्त होय. कारण नियोगाच्या सिद्धीकरितांच नियोज्याची अपेक्षा असते व नियोग प्रवृत्तीच्या सिद्धीकरितां हवा असतो. पण ती प्रवृत्तिच जर दुसऱ्या कांहीं निमित्तानें सिद्ध झाली तर नियोगाचें काय काम? म्हणूनच दर्श व पूर्णमास या इष्टींच्या नियोगानेंच त्या इष्टींत होम करावयाचें भात कुटण्याकडे नियमानें प्रवृत्ति होत असल्यामुळें त्याविषयीं निराळा नियोग मानलेला नाहीं. नियोगच जर नाहीं तर नियोज्य पुरुषाची

अपेक्षा नाहीं. नियोग म्हणजे वेद व स्मृति यांनीं केलेली 'प्रत्यहीं संध्या करावी, दर्शपूर्णमासयाग करावे, असत्य भाषण करूं नये' इत्यादि प्रकारचीं विधानें व नियोज्य म्हणजे ते विधि ज्या पुरुषास उद्देशून केलेले असतात तो पुरुष. ब्रह्मवेत्ता नियोज्य होत नसल्यामुळेंहि त्याला उद्देशून होणारा विधि उपपन्न होत नाहीं. पण गृहस्थांच्या अग्निहोत्रादि कर्मांची प्रवृत्ति अन्य निमित्तानें प्राप्त नाहीं. म्हणून पुरुषाची त्याचे ठिकाणीं प्रवृत्ति नियोगावांचून होत नाहीं आणि त्या प्रवृत्तीकरितां नियोग झाला कीं नियोज्याचीहि अपेक्षा आलीच, असें वैषम्य आतां सांगतात-)=आणि त्याप्रमाणेंच अग्निहोत्रादिकांना अर्थप्राप्तप्रवृत्तिनियतत्वाची उपपत्ति नाहीं. [म्हणजे तीं अग्निहोत्रादि कर्मे अन्य निमित्तानें प्राप्त होतात. तीं भोजनाप्रमाणें स्वाभाविकप्रवृत्तीनेंच नियत झालीं आहेत, असें म्हणण्यास कांहीं विशेष युक्ति नाहीं. तस्मात् भिक्षूचें भिक्षाटन व ज्ञानी मनुष्याचें कर्मानुष्ठान यांत मोठें अंतर आहे.]

भाष्यं—अर्थप्राप्तप्रवृत्तिनियमोऽपि प्रयोजनाभावेऽनुपपन्न एवेति चेत् । न, तन्नियमस्य पूर्वप्रवृत्तिसिद्धत्वात्तदतिक्रमे यत्नगौरवात् ॥ अर्थप्राप्तस्य व्युत्थानस्य पुनर्वचननाद्विदुषः कर्तव्यत्वोपपत्तिः ॥

भाष्यार्थ—अहोपण, अर्थप्राप्तप्रवृत्तीनियमहि प्रयोजनाच्या अभावीं अनुपपन्न आहे, [म्ह० स्वाभाविक प्रवृत्तीचा नियमहि फलावांचून सिद्ध होत नाहीं. कांहीं फल मिळणें जर शक्य असलें, तरच प्राण्याची स्वाभाविक प्रवृत्तिहि एखाद्या कर्माकडे होते. पण तें नसल्यास प्रवृत्ति संभवत नाहीं,] असें जर म्हणशील तर तें बरोबर नाहीं. कारण त्याचा नियम पूर्व प्रवृत्तीनें सिद्ध आहे. त्यामुळें त्याचा अतिक्रम करावयाचा झाल्यास फार मोठा यत्न करावा लागतो [म्हणजे तो स्वाभाविक कर्मांविषयींचा नियमहि पूर्व वासनांमुळेंच प्राप्त असतो. त्यामुळें त्या नियमाविषयीं विधान करावें लागत नाहीं आणि विधानाच्या अभावीं त्याच्या फलाचीहि अपेक्षा नसते. कारण कोणतेंहि विधान फलाच्या उद्देशानेंच होतें. ज्या प्रवृत्तीचें कांहीं फल नाहीं, तिचें विधानहि नाहीं. भिक्षाटन नियमानें शास्त्रीय नियोगानुसार केलें तरी पोट भरून जीवन होतें व अनियमानें केलें तरी तें होतेंच, हें खरें; पण आत्मसाक्षात्काररूप विद्या उत्पन्न होण्यापूर्वी तिच्या सिद्धीकरितां नियत भिक्षाटनादिकांचें अनुष्ठान केलेलें असल्यामुळें त्याची वासना दृढ झालेली असते. त्यामुळें विद्योत्पत्तीच्या नंतरहि तो विद्वान् त्या प्रबल वासनेमुळें त्या नियमांतच प्रवृत्त होतो. अनियमांत कधींहि प्रवृत्त होत नाहीं. कारण

अनियत प्रवृत्तीची वासना नियत प्रवृत्तीच्या वासनेनें पराभूत झालेली असते. त्यामुळें मोठ्या यत्नानेंच तिचा पुन: उद्भव होणें शक्य असतें. पण नियत प्रवृत्तीचीच संवय लागल्यामुळें विद्वान् विशेष यत्नानें अनियत प्रवृत्तीच्या वासनेला उत्पन्न करण्याची इच्छाच करीत नाहीं. त्यामुळें स्वाभाविकपणेंच त्याची नियतप्रवृत्ति होते. अर्थात् विधिनिषेधरहित झालेला परमहंस ' यथेष्ट आचरण करूं लागेल ' ही भीति व्यर्थ आहे. त्याचप्रमाणें प्रत्यवायाचा परिहार करण्यासाठीं त्याची नियमानेंच प्रवृत्ति होईल, या म्हणण्याचेंहि वरील उत्तरानें निरसन झालें. कारण नियोज्यच नियोगानुष्ठानाच्या अभावीं प्रत्यवायी होतो. विद्वान् नियोज्य होत नाहीं, त्यामुळें तो प्रत्यवायीहि होत नाहीं.]

(सारांश, याप्रमाणें व्युत्थान-संन्यास विधीच्या अभावीं स्वत: प्राप्त असला तरी तो करण्याविषयीं शास्त्रानेंहि सांगितलें आहे, असें जाणून विद्वान् ' व्युत्थाय भिक्षाचर्यं चरन्ति ' म्हणजे संन्यास करून भिक्षाचरण करितात, असें भाष्यकार सांगतात-) =विद्वानाला स्वभावत:च प्राप्त झालेल्या व्युत्थानाची कर्तव्यता पुन: विधिवचनावरून उपपन्न होते. [म्हणजे विद्वानाला संन्यास आपोआप प्राप्त होतो. विधिवाक्याचीच त्याला कांहीं आवश्यकता नसते. परंतु स्वभावप्राप्त, अशाहि त्याविषयीं विधिवचन आहे, असें पाहून तर विद्वान् संन्यास अवश्य करितात. त्यांच्याकडून तो होतो. विधेच्या बलानेंच प्राप्त होणारा संन्यास विद्वानानें शास्त्रीय वचनानुसार करणें, हें युक्तच आहे. यांत अयुक्त असें कांहीं नाहीं. विद्वान् स्वभावप्राप्त संन्यास यथाशास्त्र करितो. ' पण विधि विद्वानाचा प्रवर्तक होत नसल्यामुळें निष्फल आहे, ' असेंहि म्हणतां येत नाहीं. कारण प्रैषोच्चार, सर्व भूतांस अभयदान इत्यादि विहित मुख्य धर्म प्राप्त होणें, हें त्याचें प्रयोजन असल्यामुळें विधि व्यर्थ नाहीं. ' विद्वानाला प्रैषोच्चारादिकांचीहि आवश्यकता नाहीं ' म्हणून म्हणाल, तर तें बरोबर नाहीं. कारण मुक्तीकरितां जरी त्याला त्यांची गरज नसली तरी विद्वान् परमहंसालाहि लोकसंग्रहाकरितां त्यांची आवश्यकता आहे. ज्ञानाच्या पूर्वी मैत्री, करुणा, मुदिता इत्यादिकांचा त्यानें दृढ अभ्यास केलेला असतो. त्यामुळें त्याच्या वासनेनेंच तो लोकसंग्रह करितो. वास्तव त्याला त्याच्या प्रयोजनाचीहि-फलाचीहि कांहीं अपेक्षा नसते. म्हणजे ज्ञानी संन्यासी योग्य शिष्याला ब्रह्मविद्येचा उपदेश करितो, पण त्याचें आपल्याला कांहीं फल मिळावें, म्हणून कांहीं तो करीत नाहीं. तर ब्रह्मविद्योपदेश करणें, हाहि त्याचा स्वभावच असल्यामुळें तो अनायासानें व निरपेक्ष बुद्धीनें होतो. त्याच न्यायानें त्याच्या हातून पूर्वोक्त धर्म

होतात व त्यांच्या फलाचीहि अपेक्षा त्याला नसते. अथवा प्रारब्धकर्माच्या बलानें ‘ हा माझा देह, हीं इंद्रियें ’ इत्यादि भास होऊन ‘ यावज्जीव कर्म करावें ’ इत्यादि अर्थाच्या श्रुतिवचनाचा विचार न केल्यामुळें मला कर्मं अवश्य केलीं पाहिजेत, अशी भ्रांति झाली असतां तिचें निवर्तन करण्यासाठीं विद्वानालाहि व्युत्थानविधीची आवश्यकता आहे. तात्पर्य संन्यासविधि विद्वानाच्या प्रारब्ध दोषामुळें होणाऱ्या कर्मकर्तव्यताभ्रमाचें निरसन करण्याच्या उपयोगी आहे आणि त्यामुळें तो व्यर्थ नाहीं, अशी त्या विधीची उपपत्ति लावावी.)

भाष्यं—अविदुषापि मुमुक्षुणा पारिव्राज्यं कर्तव्यमेव । तथा च ‘ शान्तो दान्तः० ’ इत्यादिवचनं प्रमाणम् । शमदमादीनां चात्मदर्शनसाधनानामन्याश्रमेष्वनुपपत्तेः । ‘अत्याश्रमिभ्यः परमं पवित्रं प्रोवाच सम्यगृषिसंघजुष्टम् ’ इति च श्वेताश्वतरे विज्ञायते । ‘न कर्मणा न प्रजया धनेन त्यागेनैके अमृतत्वमानशुः ’ इति च कैवल्यश्रुतिः । “ ज्ञात्वा नैष्कर्म्यमाचरेत् ” इति च स्मृतेः । “ ब्रह्माश्रमपदे वसेत् ” इति च । ब्रह्मचर्यादिविद्यासाधनानां च साकल्येनात्याश्रमिषूपपत्तेर्गार्हस्थ्येऽसंभवात् ॥

भाष्यार्थ—(याप्रमाणें विद्वानाच्या व्युत्थानाची सिद्धि करून विद्या कर्मनिष्ठ नाहीं, असें सिद्ध केलें आणि त्यामुळेंच त्या विद्येचा कर्माशीं कांहीं संबंध नाहीं, असेंहि अर्थात् सिद्ध झालें. जी गोष्ट प्रत्यक्ष शब्दांनीं सिद्ध न झाली तरी त्यांच्या अर्थावरून ठरते, तिला अर्थसिद्ध, अर्थात् सिद्ध, असें म्हणतात. असो; आतां एखादा विद्वान् नाहीं, पण विविदिषु आहे, म्हणजे त्याला आत्मसाक्षात्कार झालेला नाहीं, पण तो करून घेण्याची तीव्र इच्छा आहे, तर त्यालाहि व्युत्थान—संन्यास अवश्य आहे, असें ठरविणारे भाष्यकार विद्येला कर्मनिष्ठत्व किंवा कर्मसंबंधित्व असंभवनीयच आहे, असें सांगतात—)=अविद्वान् मुमुक्षूनेंहि पारिव्राज्य करावेंच. (ज्याला आत्मज्ञान अजून झालेलें नाहीं, पण तें व्हावें, व आपण मुक्त व्हावें अशी इच्छा मात्र आहे, त्या अविद्वानालाहि संन्यास अवश्य आहे, याविषयीं श्रुतीचें प्रमाण देतात—) =त्याविषयीं ‘ शान्त, दान्त० ’ इत्यादि वचन प्रमाण आहे. (उपरत, तितिक्षावान् व एकाग्रचित्त होऊन स्वहृदयांतच आत्म्याला अवलोकन करावें, असा त्या श्रुतीचा शेष—पुढील भाग आहे. यांतील उपरतशब्दानें संन्यासाचें विधान केलें आहे. गृहस्थादि इतर आश्रमांत शमादि साधनांचें पुष्कळसें अनुष्ठान संभवत नाहीं. त्यामुळें

शमादिकांच्या विधानावरूनहि संन्यास अर्थात् प्राप्त होतो, असें याविषयीं श्रौत अर्थापत्तिप्रमाणहि आहे, असें सांगतात–)=आणि आत्मदर्शनाचीं साधनें, अशा शम-दमादिकांची अन्य आश्रमांत अनुपपत्ति आहे. (संन्यासावांचून दुसऱ्या कोणत्याहि आश्रमांत शम–अंत:करणनिरोध दम–बाह्य इंद्रियांचा निरोध, उपरति–कर्मत्याग इत्यादिकांचा संभवच नाहीं. हें वचन आत्मज्ञाविषयीं आहे, असेंहि म्हणतां येत नाहीं. कारण आत्मज्ञाला साधनांचें विधान करणें व्यर्थ आहे. भाष्यकारांनींहि तें वचन विविदिषूला उद्देशून प्रवृत्त झालें आहे, असें सांगण्यासाठींच वरील वाक्यांत ' आत्मदर्शनसाधनानां ' असें म्हटलें आहे. असो;)=' मंत्रसमूहाकडून अथवा ज्ञानी पुरुषांच्या समूहाकडून सेवन केलें गेलेलें तें परम पवित्र तत्त्व परमहंसांना चांगल्या रीतीनें सांगितलें ' असें श्वेताश्वतरोपनिषदांत त्याचें विधान प्रतीत होतें. (ब्रह्मचर्यापासून कुटीचक, बहूदक व हंस येथपर्यंत जेवढे म्हणून आश्रमधर्मांनीं युक्त आहेत त्या सर्वांच्या आश्रमांचें अतिक्रमण करून असणाऱ्या परमहंसास अत्याश्रमी म्हणतात. तसल्या अत्याश्रमी पुरुषांस मंत्रसमूहांनीं अथवा ज्ञानी पुरुषांच्या संघांनीं सेविलेलें तत्त्व सांगता झाला, असा याचा अर्थ. ऋषि या शब्दाचे दोन अर्थ आहेत. एक मंत्र व दुसरा ज्ञानी. यास्तव ' ऋषिसंघजुष्टं ' या पदाचीं वर दोन व्याख्यानें केलीं आहेत. एक-मंत्रसमूहानें सेवित व दुसरें–ज्ञानिसंघानें सेवित.)="कर्माच्या योगानें, पुत्र-पौत्रादि प्रजेच्या योगानें अथवा धनानें अमृतत्वास प्राप्त झाले नाहींत. तर कांहीं विद्वान् कर्मादिकांच्या त्यागानेंच अमृतत्वास–मोक्षास प्राप्त झाले," अशी कैवल्यश्रुति आहे. (त्याग म्हणजे संन्यास मोक्षाचें साक्षात् साधन होत नाहीं. यास्तव ते विद्वान् ब्राह्मण संन्यासानें मोक्षाचें साधन जें ज्ञान त्यास प्राप्त झाले असें म्हणून ज्ञानाचें साधन, अशा रूपानें या वाक्यांत त्यागाचें विधान केलें आहे.)=आणि 'सामान्यत: ब्रह्माला जाणून त्याचाच दृढनिश्चय होण्यासाठीं कर्मत्यागरूप संन्यास करावा,' अशी स्मृति आहे. 'ब्रह्माश्रम म्हणजे ब्रह्मज्ञानाचें साधन होणारा आश्रम–संन्यास, त्या स्थानांत वास करावा,' अशा अर्थाचीहि स्मृति आहे. (शिवाय श्रीमद्भगवद्गीतेच्या सहाव्या अध्यायांत ' एकाकी यतचित्तात्मा ' येथपासून ' ब्रह्मचारिव्रते स्थित:, मन: संयम्य मच्चित्तो युक्त आसीत मत्पर: । ' येथपर्यंत जीं ब्रह्मचर्यादि साधनें सांगितलेलीं आहेत, त्यांच्या विधीवरूनहि अर्थात् संन्यासविधीची सिद्धि होते, असें भाष्यकार सांगतात–)=तसेंच ब्रह्मचर्यादि विद्यासाधनांचें संपूर्णपणें अनुष्ठान अत्याश्रमी संन्याश्यांचे ठिकाणींच संभवतें. गृहस्थाश्रमांत त्याचा संभव नाहीं.

भाष्यं—न चासंपन्नं साधनं कस्यचिदर्थस्य साधनायालम् । यद्विज्ञानोपयोगीनि च गार्हस्थ्याश्रमकर्माणि तेषां परमफलमुपसंहृतं देवताप्ययलयलक्षणं संसारविषयमेव ॥ यदि कर्मिण एव परमात्मविज्ञानमभविष्यत् संसारविषयस्यैव फलस्योपसंहारो नोपापत्स्यत् ॥

भाष्यार्थ—(यावर कोणी म्हणेल कीं, गृहस्थाचे ठिकाणींहि ऋतुकाळीं मात्र भार्यागमन करणें, हें गौण ब्रह्मचर्य, एखादे वेळीं ध्यानादिकांचें अनुष्ठान करीत असतांना एकाकित्व, इत्यादि धर्म संभवतात, ते गृहस्थाचे ठिकाणीं मुळींच संभवत नाहींत, असें नाहीं. परंतु तें बरोबर नाहीं. कारण तसलें गौण ब्रह्मचर्य व एकाकित्वादि, हें पूर्ण साधन होऊं शकत नाहीं. त्यामुळें त्याच्या योगानें ज्ञानाची सिद्धिहि होत नाहीं. शिवाय ध्यानादिकांचे वेळीं पत्नीचा संबंध प्राप्तच नसल्यामुळें त्या वेळच्या एकाकित्वाचें विधान करणेंहि व्यर्थ आहे. म्हणजे ध्यानाच्या वेळीं ध्यान करणारा पुरुष एकटाच एकांतांत बसून तें करील हें उघड आहे. त्यावेळीं तो आपल्या पत्नीला बरोबर घेईल हें म्हणणें संभवत नाहीं. तेव्हां तसल्या एकाकित्वाचें विधान करणें व्यर्थच नव्हे का ? तस्मात् गीतेंतील ब्रह्मचर्यादि धर्म गौण नसून मुख्यच आहेत, असें भाष्यकार सांगतात-)=आणि असंपन्न-अपुष्कळ-अपूर्ण साधन कोणत्याहि फलाच्या सिद्धीस पुरेसें होत नाहीं (यास्तव आत्मज्ञान कर्मिनिष्ठ अथवा कर्मसंबंधी नाहीं. आतां बृहतीसहस्रलक्षण कर्माच्या विधानाला आरंभ करून त्याच्या पुढें लागलेंच आत्मज्ञान आरंभिलें आहे, म्हणून तें (आत्मज्ञान) कर्मसंबंधी आहे, असें जें (पृष्ठ ७) वाद्यानें म्हटलें आहे, त्याचें उत्तर सांगतात-)=आणि ज्या विज्ञानाच्या उपयोगी गृहस्थाश्रमाचीं कर्में आहेत त्यांचें देवतांमध्यें लय पावणें, एतद्रूप संसारविषयकच परम फल सांगून त्याचा उपसंहार केला आहे. (अर्थात् पूर्वीच्या कर्मसंबंधी ज्ञानाचें फल संसारांतच अंतर्भूत होणारें आहे. देवतारूप होणें ही त्या फलाची सीमा आहे, पण तें मोक्षाख्य श्रेष्ठ फलाहून अगदीं निराळें आहे आणि बृहतीसहस्रलक्षण कर्माच्या शेवटीं त्याच फलाचा उपसंहार केला आहे. यास्तव त्या कर्माचें ज्ञान हें आत्मज्ञान नव्हे व आत्मज्ञान त्याच्याशीं कांहीं संबंधहि ठेवीत नाहीं.)

(वर सांगितलेलें परमात्मज्ञानच आहे व तें परमात्मज्ञान कर्मसंबंधीच आहे, असें कोणी पुनः म्हणेल, असें वाटल्यामुळें शंकराचार्य म्हणतात; त्या पूर्वोक्तज्ञानाचा 'संसारफल देणारें' या रूपानें उपसंहार केला आहे व परमात्मज्ञान तर मुक्तिफलक आहे, म्हणजे तें मुक्तिफल आहे, यास्तव पूर्वोक्त ज्ञान परमात्मज्ञान नव्हे-)=जर कर्मवानालाच-कर्मठालाच परमा-

त्म्याचें ज्ञान झालें असतें तर संसारविषयक फलाचाच उपसंहार उपपन्न झाला नसता. (कर्मनिष्ठ म्हणून सांगितलेलें जें ज्ञान तेंच परमात्मज्ञान, असें मानल्यास श्रुतीनेंच त्या कर्मसंबंधी ज्ञानाचें संसारविषयक फल सांगून जो प्रकरणाचा उपसंहार केला आहे तो उपपन्न होत नाहीं, असा याचा भावार्थ.)

भाष्यं—अंगफलं तदिति चेन्न। तद्विरोध्यात्मवस्तुविषयत्वादात्मविद्यायाः। निराकृतसर्वनामरूपकर्मपरमार्थात्मवस्तुविषयं ज्ञानममृतत्वसाधनम्। गुणफलसंबंधे हि निराकृतसर्वविशेषात्मवस्तुविषयत्वं ज्ञानस्य न प्राप्नोति। तच्चानिष्टं, 'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्'। इत्यधिकृत्य क्रियाकारकफलादिसर्वव्यवहारनिराकरणाद्विदुषः। तद्विपरीतस्याविदुषो 'यत्र हि द्वैतमिव' इत्युक्त्वा क्रियाकारकफलरूपस्यैव संसारस्य दर्शितत्वाच्च वाजसनेयिब्राह्मणे। तथेहापि देवताप्ययं संसारविषयं यत्फलमशनायादिमद्वस्त्वात्मकं तत्फलमुपसंहृत्य केवलं सर्वात्मकवस्तुविषयं ज्ञानममृतत्वाय वक्ष्यामीति प्रवर्तते॥

भाष्यार्थ—(तें जें संसारविषयक फल सांगितलें आहे तें अंगी परमात्मज्ञानाचें नव्हे, तर त्याच्या अंगभूत पृथ्वी, अग्नि इत्यादि देवताज्ञानाचें तें (संसाररूप) फल आहे. परमात्मज्ञान अंगी म्हणजे मुख्य–शेषी, इतर ज्ञानें, हीं अंगें अमुख्य–शेष इत्यादि असून परमात्मज्ञान त्या सर्व ज्ञानरूप अंगांचें अंगी आहे. यास्तव वर ज्याचा उपसंहार केला आहे तें संसारफल अंगभूत ज्ञानाचें आहे, अंगी परमात्मज्ञानाचें नव्हे आणि त्यामुळें त्याच्या मुक्तिरूप फलाशीं पूर्व संसारफलाचा विरोध येत नाहीं, अशी शंका व समाधान–)=तें अंगफल आहे,असें जर म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण आत्मविद्येला त्या फलाच्या विरोधी असलेल्या आत्मवस्तूचें विषयत्व आहे. (म्हणजे त्या आत्मविद्येचा विषय आत्मा आहे व तो त्या संसारविषयक फलाच्या विरुद्ध आहे. परमात्मज्ञानाचा विषय अंगसंबंध, फलसंबंध इत्यादि सर्व संबंधशून्य निर्विशेष आत्मवस्तु आहे. त्यामुळें त्या ज्ञानाचा अंगादिकांशीं संबंध संभवत नाहीं. त्यामुळें पूर्वोक्त फलहि त्याच्या अंगाचें आहे, असें म्हणतां येत नाहीं, अशा अभिप्रायानें भाष्यकारांनीं हें वरील समाधान सांगितलें आहे. आतां त्याचेंच अधिक स्पष्टीकरण करितात–)=नाम, रूप व कर्म या सर्व विशेषांनीं रहित असलेली जी परमार्थ–श्रेष्ठ अर्थरूप आत्मवस्तु, तो ज्याचा विषय आहे, असें ज्ञान अमृतत्वाचें साधन आहे. (अमृतत्व म्ह० मोक्ष. अर्थात् निर्विशेष आत्म्याचें ज्ञान मोक्षाचें साधन आहे.)=कारण आत्मसाक्षात्काराचा गौण फलाशीं संबंध आहे, असें म्हटल्यास त्याला निर्विशेष आत्मवस्तुविषयत्व प्राप्त होत नाहीं.

म्हणजे त्या ज्ञानाचा—साक्षात्काराचा विषय सर्वविशेषशून्य आत्मवस्तु आहे, असें ठरत नाहीं. पण तें अनिष्ट आहे. (कारण 'आत्मा वा इदमेक एकाग्र आसीत्' इत्यादि प्रकरणाचें तात्पर्य कशांत आहे, याचा विचार पूर्वोक्त (पृष्ठ ९) उपक्रमादि लिंगांवरून केला असतां आत्मा निर्विशेष आहे, असें निश्चित होतें. म्हणून सर्वविशेषशून्य आत्मा विज्ञानाचा विषय आहे, असें सिद्ध न होणें, हें अनिष्ट आहे. वाजसनेयिब्राह्मणांत, 'परमात्मवेत्ता सर्वसंबंधशून्य आहे,' असें सांगून 'आत्म्याला न जाणणाऱ्या अविद्वानाला संसार हेंच फल मिळतें.' असेंहि म्हटलें आहे. यास्तव येथें पूर्वी सांगितलेल्या ज्ञानाला परमात्मज्ञानत्व नाहीं, तर 'आत्मा वा इदमेक एव०' इत्यादि पुढच्या प्रकरणांत सांगावयाच्या निर्विशेषवस्तुविषयक ज्ञानालाच परमात्मज्ञानत्व व मुक्तिफलत्व आहे, असें भाष्यकार सांगतात—)='ज्या वेळीं या अधिकारी पुरुषाला सर्व आत्माच आहे, असें साक्षात् ज्ञान होतें त्यावेळीं तो कोणत्या साधनानें कोणत्या विषयाला पाहणार ?' इत्यादि अर्थाच्या वाक्यानें आरंभ करून विद्वानाच्या क्रिया, कारक, फल इत्यादि सर्व व्यवहारांचें निराकरण केलें आहे (कर्ता, कर्म, साधन इत्यादि कारकें आहेत.) आणि वाजसनेयिब्राह्मणांत—बृहदारण्यकांत 'ज्यावेळीं पुरुषाला द्वैतसें दिसतें तेव्हां०' इत्यादि सांगून पूर्वोक्त विद्वानाच्या विपरीत असलेल्या अविद्वानाला क्रिया-कारक-फलरूप संसारच मिळतो, असें दाखविलें आहे. त्याचप्रमाणें येथें म्हणजे या ऐतरेय उपनिषदांतहि जें अशनायादिकांनीं युक्त असलेल्या वस्तुरूप, संसारविषय—देवताप्ययलक्षण फल त्याचा उपसंहार करून मोक्षाकरितां मी आतां केवल सर्वात्मक वस्तूसंबंधी ज्ञान सांगेन, अशा अभिप्रायानें श्रुति प्रवृत्त होत आहे. (या वाक्यांत फल हा शब्द दोनदा योजिला आहे. यास्तव त्यांतील एक शब्द फल निष्पाद्य आहे, असें सुचविण्यासाठीं आहे. अर्थात् तें फल निष्पाद्य—संपादन करितां येण्यासारखें असल्यामुळेंहि संसारविषयक म्हणजे संसारान्तर्गत होय.)

भाष्यं—ऋणप्रतिबन्धश्चाविदुष एव मनुष्यपितृदेवलोकप्राप्तिं प्रति, न विदुषः ॥'सोऽयं मनुष्यलोकः पुत्रेणैव०' इत्यादिलोकत्रयसाधननियमश्रुतेः॥ विदुषश्च ऋणप्रतिबंधाभावो दर्शित आत्मलोकार्थिनः 'किं प्रजया करिष्यामः' इत्यादिना । तथा 'एतद्ध स्म वै तद्विद्वांस आहुर्ऋषयः कावषेयाः' इत्यादि । 'एतद्ध स्म वै तत्पूर्वे विद्वांसोऽग्निहोत्रं न जुहवांचक्रुः' इति च कौषीतकिनाम् ॥

भाष्यार्थ—(येणेंप्रमाणें आत्मज्ञानाचा कर्माशीं कांहीं संबंध नाहीं, असें सांगून यावज्जीव अग्निहोत्र करावें, ' अशी श्रुति असल्यामुळें कर्माचा त्याग संभवत नाहीं, असें जें वाद्याचें म्हणणें होतें, त्याचें निराकरण भाष्यकारांनीं ' यावज्जीव कर्मविधान करणारी श्रुति अविद्वानाविषयीं आहे ' या उत्तरानें केलें (पृष्ठ २८). आतां तीन ऋणांविषयीं त्यानें जो आक्षेप घेतलेला होता त्याची व्यवस्था कशी लावावी तें सांगतात–)=आणि अविद्वानाच्याच मनुष्यलोक, पितृलोक व देवलोक यांच्या प्राप्तीस तीन ऋणें प्रतिबंध करितात. विद्वानाच्या नाहीं. (अपाकृत न केलेलें, न फेडलेलें ऋण अविद्वानाच्याच मनुष्यलोक, पितृलोक व देवलोक या तीन लोकांस प्रतिबंध करितें. कारण त्या त्या लोकाची इच्छा करणाऱ्या अविद्वानाचेंच ऋणापकरण हें कर्तव्य आहे. मुक्तीची इच्छा करणाऱ्या उत्तम साधकाचें तें कर्तव्य नव्हे. त्यामुळें ऋषि-ऋण, पितृ-ऋण व देव-ऋण, हीं तीन ऋणें मुमुक्षूच्या मुक्तीलाहि प्रतिबंध करीत नाहींत.)

(अहोपण, ' अनपाकृत्य मोक्षं तु सेवमानो व्रजत्यधः । ' म्हणजे ऋणाचें अपाकरण–फेड न करितां मोक्षाचें सेवन करणारा अधोगतीस जातो, अशा अर्थाची स्मृति आहे. यास्तव पूर्वोक्त त्रिविध ऋण मुक्तीलाहि प्रतिबंध करितें, असें म्हणणें भाग आहे. कारण या स्मृतिवचनांत ऋण मनुष्यादि लोकांनाच प्रतिबंध करतें व मुक्तीला प्रतिबंध करीत नाहीं, असा विशेष सांगितलेला नाहीं, अशी आशंका घेऊन आचार्य म्हणतात–)=कारण ' तो हा मनुष्यलोक पुत्राच्या योगानेंच [जिंकितां येतो] ' इत्यादि प्रकारें तीन लोकांच्या साधनाविषयींचा नियम सांगणारी श्रुति आहे. [' सोऽयं मनुष्यलोकः पुत्रेणैव जय्यो नान्येन कर्मणा कर्मणा पितृलोको विद्यया देवलोकः ' अशी श्रुति असून तिचा अर्थ–तो हा मनुष्यलोक पुत्राच्या योगानेंच जिंकता येण्यासारखा आहे. दुसऱ्या कर्माच्या योगानें जिंकता येण्यासारखा नाहीं. कर्माच्या योगानें पितृलोक व विद्येनें–उपासनेनें देवलोक जिंकता येतो–असा आहे. त्या श्रुतिवचनावरून पुत्र, कर्म व उपासना यांना क्रमानें मनुष्यलोक, पितृलोक व देवलोक यांचें हेतुत्व–कारणत्व आहे, असें ज्ञान होतें. त्यामुळें पुत्रादिकांच्या योगानेंच फेडतां येण्यासारखीं असलेलीं पुत्रादिकांच्या अभावरूप ऋणें त्या पुत्रादिकांनीं साध्य होणाऱ्या लोकप्राप्तीस प्रतिबंधक होणें साहजिक आहे–त्या ऋणांनीं लोकप्राप्तीस प्रतिबंध करावा, हें योग्यच आहे. कारण ऋणाचें अपाकरण न केल्यास पुत्रादिसाधनांचा अभाव होणार, आणि साधनांच्या अभावीं साध्य लोकांचा अभाव होणार, हें अर्थसिद्धच आहे. पण तीं पुत्रादिकांच्या अभावरूप ऋणें मुक्तीला प्रतिबंध करूं शकत नाहींत. कारण मुक्ति

त्या ऋणाच्या अपाकरणानें साध्य होणारी नाहीं. 'अनपाकृत्य मोक्षं तु०' इत्यादि जें स्मृतिवचन आहे तें रागी–विषयासक्त पुरुषाच्या संन्यासाची निंदा करण्याकरितां केवल अर्थवादरूप आहे.)

(पुत्रादि-अभावरूप ऋण मुक्तीला प्रतिबंध करूं शकत नाहीं, याविषयीं केवल हा न्यायच प्रमाण आहे, असें नाहीं, तर श्रुतिही प्रमाण आहे, असें आतां सांगतात–)=आणि आत्मा, याच एका लोकाची इच्छा करणाऱ्या विद्वानाला या ऋणप्रतिबंधाचा अभाव आहे, हें 'संततीनें आम्हीं काय करणार (संततीचा आम्हांला काय उपयोग)' इत्यादि अर्थाच्या वाक्यानें दाखविलें आहे. त्याचप्रमाणें 'आत्मवेत्ते कावषेय ऋषी आम्ही अध्ययन कशाला करूं? होम कशाला करूं? इत्यादि म्हणाले.' त्याचप्रमाणें 'त्या ह्या आत्मतत्त्वाला जाणणारे पूर्वींचे विद्वान् अग्निहोत्रहवन करीत नसत,' असें कौषीतकिशाखेच्या उपनिषदांत म्हटलें आहे. (येथें दिलेल्या तीन श्रुतिवचनांनीं क्रमानें प्रजा, अध्ययन व कर्म यांचें अनुष्ठान न केलें तरी तीं विद्वानाला प्रतिबंधक होत नाहींत, असें दाखविलें आहे.)

भाष्यं—अविदुषस्तर्हि ऋणानपाकरणे पारिव्राज्यानुपपत्तिरिति चेत् । न प्राग्गार्हस्थ्यप्रतिपत्तेर्ऋणित्वासंभवात् । अधिकारानारूढोऽप्यृणी चेत्स्यात् सर्वस्य ऋणित्वमित्यनिष्टं प्रसज्येत । प्रतिपन्नगार्हस्थ्यस्यापि 'गृहाद्वनी भूत्वा प्रव्रजेद्यदि वेतरथा ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेद्गृहाद्वा वनाद्वा' इत्यात्मदर्शनोपाय-साधनत्वेनेष्यत एव पारिव्राज्यम् ॥

भाष्यार्थ—(वादी शंका घेतो–)=तर मग ऋणाचें अपाकरण केलेलें नसल्यास अविद्वानाच्या संन्यासाची अनुपपत्ति होते, म्हणून म्हणाल तर (ज्याला आत्मज्ञान झालेलें नाहीं पण मोक्षाची इच्छा आहे, अशा पुरुषाच्याहि मुक्तीला वरील ऋण प्रति-बंध करण्यास समर्थ नसतें. कारण तें अविद्वानाच्याहि केवल तीन लोकांनाच प्रतिबंध करूं शकतें, मुक्तीला प्रतिबंध करूं शकत नाहीं, यास्तव अविद्वान् मुमुक्षूलाहि संन्यास घेतां येतो. त्यामुळें त्याविषयीं शंकाच संभवत नाहीं. पण वरील श्रुतिवाक्यांत 'आम्ही कर्मादिक कशाला करूं? असें विद्वान् म्हणाले' असें म्हटलें आहे, यास्तव केवल त्या विद्वान्-शब्दावर कटाक्ष ठेवून 'तर मग अविद्वानाला कर्मत्याग करितां येत नाहीं,' अशी शंका येथें घेतली आहे. अथवा दुसराच परिहार सांगण्याकरितां ही शंका आहे, असें जाणावें. आचार्य आतां या शंकेचें निराकरण करितात–)=तसें नाहीं, गृहस्था-

श्रमाचा अंगीकार करण्याच्या पूर्वी पुरुषाला ऋणित्वाचाच संभव नाहीं. म्ह० गृहस्थाश्रमी झाल्यावांचून तो पित्रादिकांचा ऋणीच होत नाहीं. यास्तव अविद्वानाच्या संन्यासाची अनुपपत्ति नाहीं. (गृहस्थालाच पुत्रादिकांस निर्माण करून पित्रादिकांच्या ऋणांतून मुक्त होतां येणें शक्य आहे. यास्तव गृहस्थालाच ऋणें प्रतिबंध करितात. अगृहस्थाच्या संन्यासाला तीं प्रतिबंध करूं शकत नाहींत. तस्मात् गृहस्थाश्रम स्वीकारण्यापूर्वी ब्रह्मचर्याश्रमांत मुमुक्षूचें पारिव्राज्य संभवतें, असा परिहार भाष्यकारांनीं या वाक्यांत केला आहे. आतां उपनयनानंतर तत्काल ऋषींचें ऋण फेडण्याचा अधिकार प्राप्त होतो, व त्यामुळें 'गृहस्थाश्रमाचा स्वीकार करण्यापूर्वी ऋणित्वाचा संभवच नाहीं,' हें म्हणणें युक्त नव्हे, हें खरें; तथापि विविदिषासंन्यासाचा अधिकार ज्यानें वेदाध्यन केलेलें असतें, त्यालाच असतो. यास्तव त्या वेदाध्ययन केलेल्या पुरुषाला उद्देशून भाष्यकारांनीं हें म्हटलें आहे, असें समजावें. पण त्यावर कोणी असें म्हणेल, अहो 'जायमानो वै ब्राह्मणस्त्रीभिर्ऋणवा जायते ब्रह्मचर्येणर्षिभ्यो यज्ञेन देवेभ्यः प्रजया पितृभ्यः' म्हणजे उत्पन्न होणारा ब्राह्मण [उत्पत्ति होतांच] तीन ऋणांनीं ऋणी होतो. ब्रह्मचर्यानें ऋषींचा, यज्ञानें देवांचा व प्रजेनें पितरांचा. या श्रुतिवचनावरून केवल उत्पन्न होणारा ऋणवान् होतो, असें प्रतीत होतें. कारण या वचनांतील 'जायमानः' या पहिल्या पदानें जन्माचा बोध होतो. उपनयन, स्त्रीपरिग्रह इत्यादिकांचा बोध होत नाहीं. यास्तव ब्राह्मणकुलांत जन्म घेणें हेंच ऋणी होण्याचें निमित्त आहे.)

(या आशंकेचें समाधान थोडक्यांत असें आहे. या श्रुतिवचनांत जें ऋणित्व सांगितलें आहे त्याचें साक्षात् प्रयोजन कांहीं नाहीं. तर ब्रह्मचर्यादिकांच्या कर्तव्यतेचें ज्ञापन करणें म्हणजे ब्रह्मचर्यादि आश्रमांचा क्रमानें स्वीकार करावा, हें सुचविणें एवढेंच त्याचें प्रयोजन आहे व जो अधिकारारूढ झालेला नाहीं तो तें करूं शकतहि नाहीं. केवल जन्माला आलेला ब्राह्मण-अर्भक ब्रह्मचर्य, दारपरिग्रह इत्यादि करण्यास असमर्थ असतो, हें प्रसिद्ध आहे, यास्तव नुसत्या 'जायमानः' या शब्दावरच सर्वभार टाकणें प्रशस्त नव्हे. तर त्याच्या योग्य अर्थाचा विचार करणेंच सयुक्तिक आहे. दुसरें, वरील श्रुतिवचनांत 'जायमानः ब्राह्मणः' असें म्हटलें आहे. पण त्यावरून केवल ब्राह्मणाचाच स्वीकार केल्यास क्षत्रियादिकांना ऋणाचा अभाव आहे, असें होईल व तें तर अनिष्ट आहे. यास्तव उपलक्षणेनें ब्राह्मणपदानें द्विजांचें ग्रहण करावें लागतें आणि तें केलें म्हणजे अधिकारी पुरुषांचेंहि उपलक्षणेनें ग्रहण करणें उचित होतें. तस्मात् 'जायमानः' हें पद अधिकार सुचवितें. अर्थात् 'जायमानः' म्हणजे अधिकारी होणारा, असा अर्थ

समजावा. सारांश, अधिकार प्राप्त होण्यापूर्वी ऋणांचा संबंध नाहीं, असें भाष्यकार सांगतातत–)=अधिकारारूढ न झालेलाहि जर ऋणी होऊं लागला तर सर्वांलाच ऋणित्व आहे, असें अनिष्ट प्राप्त होईल. [ब्रह्मचाऱ्यालाहि जर ऋणित्व आहे, म्हणून म्हटलें, तर ब्रह्मचर्याश्रमांत असतांनाच मेलेल्या नैष्ठिक ब्रह्मचाऱ्याच्या उत्तम लोकाला प्रतिबंध होणें, हा अनिष्ट प्रसंग ओढवेल. कारण पुराणांत 'तदेव गुरुवासिनां' या वचनानें नैष्ठिक ब्रह्मचाऱ्यांना उत्तम लोकाची प्राप्ति होते, असें सांगितलें आहे. यास्तव ब्रह्मचर्याश्रमांतच मेलेल्या पुरुषाच्या उत्तम लोकाला प्रतिबंध होणें, हें अनिष्ट आहे. आतां भाष्यकार 'केवल गृहस्थाश्रम स्वीकारण्यापूर्वीच संन्यासाची सिद्धि होते, एवढेंच नव्हे तर विधिबलानें गृहस्थालाहि संन्यास करितां येतो,' असें सांगतात–]=ज्यानें गृहस्थाश्रमाचा स्वीकार केला आहे त्यालाहि 'गृहस्थाश्रमांतून वानप्रस्थ होऊन संन्यास करावा. किंवा या क्रमास सोडून संन्यास घ्यावा. म्हणजे ब्रह्मचर्यापासूनच संन्यस्त व्हावें किंवा गृहस्थाश्रमांतून अथवा वानप्रस्थाश्रमांतून संन्यासश्रम स्वीकारावा' असें श्रुतीचें विधान असल्यामुळें आत्मदर्शनाच्या उपायाचें साधन, या दृष्टीनें पारिव्राज्य इष्टच आहे. [आत्मदर्शनाचे–आत्मसाक्षात्काराचे श्रवणादिक उपाय आहेत. त्याचें साधन, या रूपानें गृहस्थालाहि संन्यास इष्ट आहे. 'तर मग तीन ऋणांचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीशीं संन्यासविधीचा विरोध आहे, असें म्हटलें पाहिजे,' म्हणून म्हणाल तर तेंहि योग्य नव्हे. कारण ऋणश्रुति केवल अर्थवादरूप आहे व कोणताहि अर्थवाद–स्तुतिवाद स्वार्थी तात्पर्यवान् नसतो म्हणजे कोणत्याहि अर्थवादाचें तात्पर्य त्या अर्थवादांतील शब्दांवरून व्यक्त होणाऱ्या अर्थांत नसतें, तर तो ज्या विधेयाची स्तुति करण्याकरितां अथवा ज्या निषेध्याची निंदा करण्याकरितां प्रवृत्त झालेला असतो त्यांत त्याचें तात्पर्य असतें.]

भाष्यं––यावज्जीवादिश्रुतीनां विद्वदमुमुक्षुविषये कृतार्थता। छांदोग्ये च केषांचिद् द्वादशरात्रमग्निहोत्रं हुत्वा तत ऊर्ध्वं परित्यागः श्रूयते ॥

भाष्यार्थ––(असें जरी म्हटलें तरी 'यावज्जीव अग्निहोत्रादि कर्मे करावीं' असें सांगणाऱ्या श्रुतींशीं संन्यासश्रुतींचा विरोध येतो, अशी आशंका घेऊन भाष्यकार सांगतात–)=यावज्जीवादि श्रुतींना अविद्वान् व अमुमुक्षु यांच्या ठिकाणीं कृतार्थता आहे. [म्हणजे त्या श्रुती आत्मज्ञ व मुमुक्षु नसलेल्या पुरुषांना यावज्जीव कर्मे करावयास लावून कृतार्थ [उपयोगी] होतात. संन्यासाचें विधान करणारी श्रुति केवल विरक्त मुमुक्षूला विषय करिते. यास्तव यावज्जीवादि सामान्य श्रुतीचा मुमुक्षु नसलेल्या

पुरुषांचे ठिकाणीं संकोच करावा. कारण सामान्य विधानाचा–उत्सर्गाचा अपवादानें बाध होणें, युक्तच आहे. अग्निहोत्राचें विधान करणाऱ्या यावज्जीवादि-श्रुतींचा या वरील वचनानेंच संकोच होतो, असें नाहीं. तर 'द्वादशरात्रानंतर अग्निहोत्राचा त्याग करावा,' असें विधान करणाऱ्या दुसऱ्या श्रुतीनेंहि त्यांचा पूर्वीच संकोच केला आहे. यास्तव ही संन्यासश्रुति यावज्जीवादि श्रुतींशीं विरोध करण्यास समर्थ नाहीं,–असें भाष्यकार सांगतात–]=छान्दोग्यांत कांहीं शाखांच्या लोकांनीं द्वादशरात्र अग्निहोत्र हवन करून त्यानंतर त्याचा परित्याग केला, असें सांगितलें आहे. ('त्रयोदशरात्रमहुतवासा०' इत्यादि वचन कांहीं शाखांत आढळतें.)

भाष्यं--यत्त्वनधिकृतानां पारिव्राज्यमिति, तन्न । तेषां पृथगेव 'उत्सन्नाग्निरनग्निको वा' इत्यादिश्रवणात् । सर्वस्मृतिषु चाविशेषेणाश्रमविकल्पः प्रसिद्धः समुच्चयश्च ॥

भाष्यार्थ—(आतां संन्यासश्रुतीहि अनधिकाऱ्याकरितां आहे; अनधिकाऱ्याचे ठिकाणीं तिचा संकोच केलेला आहे,–ह्या वाद्याच्या म्हणण्याचा अनुवाद करितात–) =कर्माचे अधिकारी नसलेल्या पुरुषांकरितां पारिव्राज्य आहे,असें जें तुम्ही वर (पृष्ठ ११) म्हटलें आहे, तें बरोबर नाहीं. कारण त्यांच्याविषयीं 'उत्सन्नाग्निः अनग्निको वा' म्हणजे ज्याचा अग्नि नष्ट झाला आहे अथवा जो अग्निरहित आहे, इत्यादि निराळेंच श्रवण आहे. (उत्सन्नाग्नि म्हणजे ज्या अग्निहोत्र्याचा अग्नि प्रमादामुळें नष्ट झाला आहे व अनग्नि म्हणजे ज्यानें अग्नीचा परिग्रहच केलेला नाहीं, असल्या अनधिकाऱ्यांना उद्देशून संन्यासाचें विधान करणारें निराळेंच श्रुतिवचन आहे. त्यामुळें या श्रुतीचा विषय अनधिकारी नव्हे; तर अधिकारीच आहे, असें या परिहाराचें तात्पर्य आहे. आतां भाष्यकार, स्मृतिहि संन्यासश्रुतीचेंच परिपोषण करीत असल्यामुळें संन्यासश्रुति बलाढ्य आहे, असें सांगतात–)=आणि सर्व स्मृतींमध्यें आश्रमांचा विकल्प व समुच्चय सामान्यतः प्रसिद्ध आहे. (अविशेषेण म्हणजे सामान्यतः, कोणत्याहि प्रकारचा विशेष न ठेवितां. म्हणूनच 'ब्रह्मचर्यवान्प्रव्रजति' म्हणजे ब्रह्मचारी संन्यास घेतो. 'बुद्ध्वा कर्माणि यमिच्छेत्तमावसेत् ।' म्हणजे कर्मांचें ज्ञान करून घेऊन ज्या आश्रमाची इच्छा असेल त्यांत रहावें. 'ब्रह्मचारी गृहस्थो वा वानप्रस्थोऽथ भिक्षुकः । य इच्छेत्परमं स्थानमुत्तमां वृत्तिमाश्रयेत् ॥' म्हणजे ब्रह्मचारी, गृहस्थ, वानप्रस्थ किंवा भिक्षुक (संन्यासी, भिकारी नव्हे) यांतील ज्याला परमस्थानाची इच्छा असेल त्यानें उत्तम वृत्तीचा आश्रय करावा, इत्यादि स्मृतिवचनांमध्यें आश्रमाचा विकल्प प्रसिद्ध आहे.

विकल्प म्हणजे क्रम न ठेवितां इच्छेस येईल तो पुढचा आश्रम स्वीकारणें. या विकल्पाप्रमाणेंच ' अधीत्य विधिवद्वेदान्पुत्रानुत्पाद्य धर्मतः । इष्ट्वा च शक्तितो यज्ञैर्मनो मोक्षे निवेशयेत् ॥ ' म्हणजे यथाविधि वेदाध्ययन करून व धर्मतः पुत्रोत्पादन करून आणि यथाशक्ति यज्ञांच्या योगानें यजन करून मग मोक्षामध्यें मन लावावें, इत्यादि स्मृतिवचनांत समुच्चय सिद्ध आहे.समुच्चय म्हणजे आश्रमांचा क्रमानें स्वीकार करीत जाणें.)

भाष्यं—यत्तु विदुषोऽर्थप्राप्तं व्युत्थानमित्यशास्त्रार्थत्वे, गृहे वने वा तिष्ठतो न विशेष इति, तदसत् । व्युत्थानस्यैवार्थप्राप्तत्वान्नान्यत्रावस्थानं स्यात् । अन्यत्रावस्थानस्य कामकर्मप्रयुक्तत्वं ह्यवोचाम, तदभावमात्रं व्युथानमिति च ।

भाष्यार्थ—(याप्रमाणें विविदिषासंन्यासाची सिद्धि करून पूर्वी सिद्ध केलेल्या विद्वत्संन्यासाविषयीं आणखी एका शंकेचा अनुवाद करितात–)=परंतु विद्वानाचें–आत्मज्ञाचें व्युत्थान–संन्यास अर्थप्राप्त [अर्थात् सिद्ध, सहज होणारा, विधीवांचूनच–स्वाभाविकपणेंच होणारा] आहे. यास्तव व्युत्थानाला शास्त्रार्थत्व नाहीं. म्हणजे व्युत्थान हा शास्त्राचा अर्थ–शास्त्राचा विषय होत नाहीं, आणि तो शास्त्राचा विषय नव्हे, असें झालें असतां तो गृहांत किंवा वनांत वास करीत असला तरी, म्हणजे तो कोणत्याहि आश्रमांत जरी राहिला तरी, त्याच्यामध्यें कोणत्याहि प्रकाराचा विशेष येत नाहीं, असें जें म्हणणें आहे, (पूर्वी पृष्ठ २५ वर गृहांतच त्याचें आसन असो, अशी शंका घेऊन तिचें निरसन केलें आहे व आता गृहांत किंवा वनांत म्हणजे कोठेंहि त्याचें अवस्थान असो, म्हणजे विद्वानानें अमुकच अवस्थेंत असावें, असा कांहीं नियम नाहीं, अशी शंका घेतली आहे. तसेंच, विद्वानाला संन्यास जर शास्त्रतः प्राप्त नसून केवल अर्थतः प्राप्त आहे असें म्हटलें, तर त्याचें आचरण यथेष्ट होऊं लागेल; या आणखी एका शंकेचें निरसन करण्यासाठीं भाष्यकारांनीं या शंकेचा अनुवाद केला आहे, असेंहि जाणावें. ' अर्थप्राप्तस्यापि पुनर्वचनात् ' इत्यादि भाष्यांत (पृष्ठ २९) विद्वत्संन्यासालाहि शास्त्रार्थत्व आहे, असें जरी सांगितलेंच आहे, तथापि येथें शंकेंत सांगितलेलें अशास्त्रार्थत्व कबूल करून–त्याचा अंगीकार करूनहि समाधान सांगतात–)=तें बरोबर नाहीं. (कारण व्युत्थानाप्रमाणें गृहस्थाश्रमहि जर विद्वानाला अर्थप्राप्त असता, तर तुम्ही म्हणतां तसा अनियम सिद्ध झाला असता. पण तसा तो अर्थप्राप्त नाहीं, असें भाष्यकार स्पष्टीकरण करितात–)=विद्वानाला व्युत्थानच अर्थप्राप्त असल्यामुळें 'अन्यत्र' म्हणजे गृहस्थाश्रमांत त्याचें अवस्थान होणार नाहीं. कारण अन्य–गृहस्थ–आश्रमांतील अवस्थान कामकर्मप्रयुक्त आहे, असें आम्हीं सांगितलें आहे. (अहोपण, गृहस्थाश्रमांत

राहणें हें जसें कामकर्मप्रयुक्त तसेंच व्युत्थानहि कामादिकांमुळेंच प्राप्त आहे. कारण तेंहि गार्हस्थ्याप्रमाणें अनुष्ठेय आहे, अशी आशंका घेऊन सांगतात–)=आणि कामकर्मांचा केवल अभाव, हेंच व्युत्थान आहे, असेंहि सांगितलें आहे. (अर्थात् कामादिकांच्या अभावरूप व्युत्थानाला अनुष्ठेयरूपता नाहीं. अनुष्ठेय म्हणजे अनुष्ठानास योग्य. गृहस्थधर्म अनुष्ठेय आहेत. पण सर्वकर्तव्याभावरूप व्युत्थान अनुष्ठेय नाहीं.)

भाष्यं--यथाकामित्वं तु विदुषोऽत्यंतमप्राप्तं अत्यंतमूढविषयत्वेनावगमात्। तथा शास्त्रचोदितमपि कर्म आत्मविदोऽप्राप्तं गुरुभारतयावगम्यते। किमुतात्यंताविवेकनिमित्तं यथाकामित्वम्। न हि उन्मादतिमिरदृष्ट्युपलब्धं वस्तु तदपगमेऽपि तथैव स्यात्। उन्मादतिमिरदृष्टिनिमित्तत्वादेव तस्य। तस्मात् आत्मविदो व्युत्थानव्यतिरेकेण न यथाकामित्वं न चान्यत्कर्तव्यमित्येतात्सिद्धम्॥

भाष्यार्थ—(येणेंप्रमाणें विद्वानाच्या आश्रमाविषयीं कांहीं नियम नाहीं, त्यानें हव्या त्या आश्रमांत रहावें, अशी शंका घेऊन तिचें निरसन केल्यावर आतां भाष्यकार ‘व्युत्थान–संन्यास जर शास्त्राचा विषय होत नाहीं, असें म्हटलें तर विद्वानाचें आचरण यथेष्ट होऊं लागेल,’ अशी आशंका घेऊन तिचें निरसन करितात–)=परंतु यथाकामित्व–यथेष्ट आचरण हा अत्यंत मूढाचा विषय आहे, असें अवगत झालेलें असल्यामुळें तें विद्वानाला अगदींच अप्राप्त आहे. (कोणतीहि चेष्टा–क्रिया कामप्रयुक्त होते, म्हणजे प्रत्येक हालचाल कामनाप्रयुक्त, कामनेमुळें होणारी आहे. पण त्यांतील निषिद्ध चेष्टा ज्याला शास्त्रार्थाचें ज्ञान नाहीं अशा अत्यंत मूढाचा विषय आहे. विद्वानाची स्थिति अगदींच विपरीत असते. तो कामनाशून्य असतो व शास्त्रार्थज्ञानशून्य नसतो. यास्तव त्याच्या हातून कोणतीच चेष्टा होत नाहीं; आणि सामान्यतः कोणतीच क्रिया जर प्राप्त नाहीं तर त्याच्या हातून निषिद्ध आचरण तरी कसें होणार? असा वरील भाष्याचा आशय. आतां त्याचेंच अधिक विवरण करितात–)=कारण शास्त्रानें सांगितलेलेंहि कर्म अतिक्लेशरूप आहे, असें ज्याअर्थी जाणलें जातें त्याअर्थी आत्मज्ञाला तें अप्राप्त आहे, मग अत्यंत अविवेकामुळें होणारें यथाकामित्व त्याला अप्राप्त आहेच, हें काय सांगावें? (शास्त्रीय कर्महि क्लेशकारक आहे, असें जर विद्वानाला वाटतें व तो त्याचा त्याग करितो, तर अशास्त्रीय व अविवेकजन्य निषिद्ध कर्म तो सर्वथा सोडतोच, हें काय सांगावें? असा याचा भावार्थ. अविवेकादि निमित्त नष्ट झालें असतां नैमित्तिकहि नष्ट होतें, याविषयीं दृष्टान्त सांगतात–)=कारण उन्माददृष्टि व तिमिरदृष्टि या

निमित्तानें दिसलेली वस्तु उन्माद व तिमिर यांचें निरसन केल्यावरहि तशीच दिसत नाहीं. कारण तिचें उन्माद व तिमिरदृष्टि हेंच निमित्त असतें. यास्तव आत्मज्ञाला व्युत्थानाहून निराळें यथाकामित्व नाहीं. (उन्माद म्हणजे वेड. त्यांत दिसणारें गंधर्व-नगर वगैरे हें उन्माददृष्टीनें दिसणारें व तिमिर म्हणजे एक प्रकारचा नेत्ररोग. त्याच्या योगानें दिसणारें तें तिमिरदृष्टीनें दिसणारें होय, असा विवेक समजावा.)=आणि त्याच-प्रमाणें दुसरें (वैदिक) कर्महि नाहीं, हें सिद्ध झालें.

भाष्यं—यत्तु–'विद्यां चाविद्यां च यस्तद्वेदोभयं सह' इति न विद्यावतो विद्यया सहाविद्यापि वर्तते इत्ययमर्थः । कस्तर्हि एकस्मिन्पुरुषे एते एकदैव न सह संबध्येयातामित्यर्थः । यथा शुक्तिकायां रजतशुक्तिकाज्ञाने एकस्य पुरुषस्य ॥ 'दूरमेते विपरीते विषूची अविद्या या च विद्येति ज्ञाता' इति हि काठके । तस्मान्न विद्यायां सत्यामविद्यासंभवोऽस्ति ॥

भाष्यार्थ—(अहोपण, विद्या व अविद्या एकत्र राहतात, असें श्रुतीनें सांगितलेलें असल्यामुळें विद्वानाला अविद्यामूलक कामादिक होतील आणि कामादिप्रयुक्त यथेष्ट आचरणहि होईल, असें वादी म्हणेल, म्हणून आचार्य सांगतात–)=परंतु 'जो, विद्या व अविद्या या दोन्ही सह वास करितात, असें जाणतो' अशा अर्थाचें जें वचन आहे त्याचा–विद्यावानाच्या विद्येसह अविद्याहि असते, हा अर्थ नव्हे. तर कोणता? एकाच पुरुषाचे ठिकाणीं एकदाच त्यांचा सहसंबंध होत नाहीं, हा अर्थ आहे. जसें–शिंपीच्या ठिकाणीं रुपें व शिंप या दोन्हीचें ज्ञान एकाच पुरुषाला एकाच वेळीं होत नाहीं, त्याप्रमाणें. [म्हणजे निरनिराळ्या वेळीं एका पुरुषाचे ठिकाणीं त्यांचा सहभाव संभवतो, एकाच वेळीं एका पुरुषामध्यें न राहणें, हा ज्यांचा स्वभाव आहे अशाहि परस्परविरोधी विद्या-अविद्या एकाच पुरुषाचे ठिकाणीं निरनिराळ्या वेळीं राहूं शकतात, अशा प्रकारचें त्यांचें साहित्य (सहभाव) संभवतें, हा त्या वचनाचा अर्थ आहे.]

(अहोपण, हें साहित्य स्वरस नाहीं. म्हणजे वाक्य ऐकतांच तें आपोआप ध्यानांत येणारें नाहीं. परंतु एकाच कालीं विद्या व अविद्या यांचा सहवास स्वरस आहे. म्हणजे वाक्य ऐकतांच हें साहित्य श्रोत्यांच्या चित्तांत आरूढ होतें, अशी आशंका घेऊन विद्या व अविद्या यांच्या साक्षात् साहित्याचा असंभव दुसऱ्या श्रुतींत सांगितलेला असल्यामुळें आम्ही म्हणतों तशाच प्रकारचें साहित्य येथें स्वीकारलें पाहिजे, असें भाष्यकार सांगतात–)=ज्या अविद्या व विद्या, या नांवांनीं प्रसिद्ध आहेत, त्या दोघीहि अत्यंत विपरीत व विरुद्ध आहेत, असें काठकांत सांगितलेलें प्रसिद्ध आहे. यास्तव विद्या असतांना अविद्येचा संभव नसतो.

भाष्य—"तपसा ब्रह्म विजिज्ञासस्व" इत्यादिश्रुतेः ॥ तपआदिविद्योत्पत्तिसाधनं गुरूपासनादि च कर्म अविद्यात्मकत्वादविद्योच्यते तेन विद्यामुत्पाद्य मृत्युं काममतितरति । ततो निष्कामस्त्यक्तैषणो ब्रह्मविद्यया अमृतत्वमश्नुत इत्येतमर्थं दर्शयन्नाह–'अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययामृतमश्नुते' । इति ॥

भाष्यार्थ—('विद्यां चाविद्यां च' या मंत्राच्या 'अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा' या उत्तरार्धाचें पर्यालोचन केलें असतां अविद्येला विद्येच्या उत्पत्तीचें कारणत्व आहे; म्हणजे अविद्या विद्येच्या उत्पत्तीचें निमित्त आहे, असें ध्यानांत येतें; त्यामुळें त्या दोघींचें साहित्य भिन्न भिन्न काळींच संभवतें, असें आतां सांगतात–)='कारण तपाच्या योगानें ब्रह्माला जाणण्याची इच्छा कर' इत्यादि अर्थाची श्रुति आहे. (अविद्यारूप तप व विद्या यांच्यामध्यें कारण-कार्यभाव आहे. कारण व कार्य एकाच पुरुषामध्यें एकाच वेळीं राहूं शकत नाहींत, हें प्रसिद्ध आहे. यास्तव अविद्या व विद्या भिन्नकाळीं एका पुरुषामध्यें रहातात, असा त्या वाक्याचा अर्थ समजणेंच युक्त होय.)

(किंवा गुरुशुश्रूषा व तप यांना अविद्या म्हटलेलें असून श्रवणाचे वेळीं त्या दोहोंचेंहि अनुष्ठान करावें लागतें. यास्तव साधकाचे ठिकाणीं एकाच विद्योत्पत्तीच्या वेळीं त्या दोघींचें साहित्य असतें, असा त्या वाक्याचा निराळा अर्थ भाष्यकार सांगतात–) =तप इत्यादि व गुरुशुश्रूषाप्रभृति विद्येच्या उत्पत्तीचें साधन, हेंच कर्म होय. तें अविद्यात्मक असल्यामुळें त्याला अविद्या असें म्हटलें जातें. (या अर्थाला वरील मंत्राचा उत्तरार्धहि अनुकूल आहे, असें सांगतात–)= त्याच्या योगानें विद्येला उत्पन्न करून साधक मृत्यूचें म्हणजे कामाचें उल्लंघन करितो. यास्तव निष्काम व ज्यानें सर्व एषणांचा त्याग केला आहे, असा पुरुष ब्रह्मविद्येच्या योगानें मोक्षास प्राप्त होतो, हा अर्थ दाखवीत तोच मंत्र पुढें 'अविद्येच्या योगानें मृत्यूचें उल्लंघन करून विद्येच्या योगानें अमृतत्वाचा अनुभव घेतो' असें म्हणतो. (साक्षात् अविद्येलाच मृत्युत्व असल्यामुळें ती स्वतः मृत्यूच्या उल्लंघनाचें कारण होणें शक्य नाहीं. यास्तव तेथील अविद्याशब्दानें तप-आदिक साधनरूप कर्म सांगितलें जातें व विद्येचें व्यवधान अर्थावरून कल्पिलें जातें. म्हणजे तपादि कर्मांच्या अनुष्ठानानें अर्थात् विद्या उत्पन्न होते व तिच्या योगानें अमृतत्वाची प्राप्ति होते.)

भाष्यं—यत्तु पुरुषायुः सर्वं कर्मणैव व्याप्तं 'कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः' इति तदविद्वद्विषयत्वेन परिहृतमितरथाऽसंभवात् । यत्तु वक्ष्यमाणमपि पूर्वोक्ततुल्यत्वात्कर्मणाऽविरुद्धमात्मज्ञानमिति । तत्सविशेषनि-

विशेषात्मतया प्रत्युक्तं उत्तरत्र व्याख्याने च दर्शयिष्यामः । अतः केवल-निष्क्रियब्रह्मात्मैकत्वविद्यादर्शनार्थमुत्तरो ग्रंथ आरभ्यते ॥

भाष्यार्थ—परंतु ' या लोकीं कर्में करीतच शंभर वर्षें जिवंत राहण्याची इच्छा करावी, ' अशी श्रुति असल्यामुळें पुरुषाचें सर्व आयुष्य कर्मानेंच व्याप्त झालें आहे, असें जें म्हटलें आहे त्याचा अविद्वद्विषयत्वानें ह्मणजे तें विधान अविद्वानाकरितां आहे, असें सांगून परिहार केला आहे. '**इतरथा**'—तसें न समजल्यास म्हणजे विद्वान् व अविद्वान् या दोघांनाहि यावज्जीवादिश्रुतिचोदित कर्में अवश्य केलीं पाहिजेत, असें मानल्यास त्यांचा असंभवच होतो. (' जिजीविषेत् ' या पदांतील जीविताची इच्छा हें अविद्येचें कार्य आहे. त्यावरून पुरुषाच्या ठिकाणच्या अविद्येचें अनुमान होतें. वर ' यावज्जीवमग्निहोत्रं जुहुयात् ' या श्रुतीची व्यवस्था जशी लाविली आहे (पृष्ठ २३) त्याच न्यायानें या श्रुतिवचनावरून उद्भवणाऱ्या शंकेचें समाधान करावें, असें भाष्य-कारांनीं ' परिहृतं ' या वाक्यानें निश्चित केलें आहे. अथवा ' नाविशेषात् '–ब्रह्म. भा. ३.४.१३.पृ.५१४–या सूत्रानें त्याचा परिहार केला आहे, असें समजावें. त्या सूत्राचा अर्थ असा–' कुर्वन्नेवेह० ' इत्यादि नियमश्रवणामध्यें ' विद्वानाला कर्में करीतच जिवंत राहण्याची इच्छा करणें उचित आहे, ' असा विशेष नाहीं. तर त्यांत सामा-न्यतः नियमाचें विधान केलेलें आहे. भाष्यांतील ' असंभवात् ' या पदाचें तात्पर्य असें–विद्या व अविद्या यांच्यामध्यें विरोध असल्यामुळें विद्येशीं आविद्येचा सहभाव संभवत नाहीं. किंवा विद्या व अविद्या यांचा विरोध असल्यामुळें वर सांगितलेल्या श्रुतीचा व स्मृतीचा असंभव आहे.)=तसेंच वाद्यानें ' पुढें सांगितलें जाणारेंहि आत्म-ज्ञान पूर्वी सांगितलेल्या आत्मज्ञानासारखेंच असल्यामुळें कर्माशीं विरुद्ध नाहीं ' असें जें म्हटलें आहे (पृ. ७) त्याचें निराकरण सविशेष व निर्विशेष आत्मत्वानें केलें आहे व आम्ही पुढील व्याख्यानांतहि तें दाखवूं. (निर्विशेष आत्म्याचा साक्षात्कार कर्ता, कर्म, करण इत्यादि कारकांचा नाश–बाध करीत असतो. त्यामुळें तो कर्माच्या विरुद्ध आहे. एवढ्यासाठींच ' उपमर्दं च '–ब्र. भा. ३.४.१६.पृ.५१७–या सूत्रांत विद्या व अविद्या यांचा विरोध नाहीं, या म्हणण्याचें निरसन केलें आहे. त्या सूत्राचा अर्थ असा–अविद्याकृत प्रपंचाचा विद्यासामर्थ्यानें उपमर्द–नाश, बाध होतो, असें ' यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्० या श्रुतींत सांगितलें आहे, तस्मात् पुढील तीन अध्या-यांत म्ह० पांच खंडांत सांगितली जाणारी विद्या कर्मिनिष्ठ (कर्मी पुरुषाचे ठिकाणीं असणारी) नाहीं, व ती कर्माशीं संबंध ठेवणारीहि नाहीं. तर केवल आत्मा हाच

तिचा विषय आहे, हें ठरलें. या अध्यायांच्या पूर्वींच्या सर्व वेदभागांत सांगितलेलें कर्म व उपासना यांच्या योगानें ज्याचें चित्त शुद्ध झालें आहे आणि त्यामुळेंच जो साधनचतुष्टयसंपन्न झालेला आहे, त्याच्या 'केवल आत्मरूपानें अवस्थित होणें' या मोक्षाकरितां यापुढें केवल आत्मविद्या आरंभिली जाते, असें सांगून भाष्यकार उपोद्-घाताचा उपसंहार करितात-)=यास्तव पुढील ग्रंथ केवल-निरुपाधिक निष्क्रिय ब्रह्म व आत्मा यांचें एकत्व, याच विद्येचें प्रदर्शन करण्याकरितां आरंभिला जात आहे.

(आतां या सर्व उपोद्घातभाष्याचें रहस्य सर्व सामान्यवाचकांस कळावें म्हणून त्याचा सारांश सांगून उपनिषद्भाष्याच्या व्याख्यानास आरंभ करितों. अगोदर येथें अशी शंका येते कीं, भाष्यकारांनीं हा वाद येथें उपस्थितच कां केला? यास्तव आरंभीं त्याचेंच कारण सांगणें उचित आहे. 'ऐतरेय' ही ऋग्वेदाची शाखा आहे. ऋग्वेद मंत्रमय व सूक्तमय आहे, हें प्रसिद्ध आहे. मंत्राचा विनियोग प्रायः कर्माकडे करीत असतात व पूर्वमीमांसक वेदाचा सर्व भाग कर्माकरितां व कर्मसंबंधी आहे असें म्हणतात.त्याचप्रमाणें कर्मठ वैदिक संन्यास हा आश्रमच कबूल करीत नाहींत. तर 'पहिल्या ब्रह्मचर्य आश्रमांतील वेदाध्ययन संपताच दारपरिग्रह-विवाह करावयास आरंभ करावा, निषिद्ध कर्मांचा त्याग करावा आणि मरेपर्यंत हाच क्रम चालवावा,' असें म्हणतात. त्याचप्रमाणें वानप्रस्थ व संन्यास हे आश्रम वेदांत सांगितलेले आहेत, असें जरी मानलें तरी कांहीं कारणानें गृहस्थ होण्यास योग्य नसलेल्या म्हणजेच अन-धिकारी पुरुषांकरितां ते आहेत, असें त्यांचें मत आहे. त्यामुळें ऐतरेय आरण्यकांतील हे पुढील पांच ('वाङ्मे०' या शेवटच्या खंडासह सहा) खंडहि निरुपाधिक व निष्क्रिय आत्म्याचें प्रतिपादन करीत नाहींत, तर कर्मसंबंधी आत्म्याचेंच प्रतिपादन करितात, असें ते म्हणतात. यास्तव त्यांचें म्हणणें खोडून काढून पुढील अध्याय केवल आत्मप्रतिपादक आहेत, विरक्त संन्यासीच त्यांचा अधिकारी आहे, व संन्यास हा चतुर्थाश्रम ब्राह्मणांना अवश्य आहे, असें सिद्ध करण्यासाठीं आचार्यांनीं हा वाद येथें उपस्थित केला आहे. आतां त्या वादांतील पूर्वपक्षाचे व उत्तरपक्षाचे मुद्दे क्रमानें पुढें सांगून हा सारांश संपवितों. येथें वादी म्ह० पूर्वपक्ष करणारा मीमांसक. मध्यस्थ म्हणजे वादी व प्रतिवादी यांचें म्हणणें ऐकून घेऊन त्यांना मध्येंच विरुद्ध पक्षाकडून येणाऱ्या शंका विचाणारा निःपक्षपात श्रोता व सिद्धांती म्हणजे उत्तरपक्ष सांगणारे शास्त्रकार-आचार्य.)

सिद्धान्ती-मागच्या आध्यायापर्यंत कर्में व उपासना यांचें प्रतिपादन केलें व शेव-

टच्या प्राणोपासनेचें फल सांगून त्या प्रकरणाचा उपसंहारहि केला. आतां कर्म व उपासना यांच्या अनुष्ठानानें ज्याचें चित्त शुद्ध झालें आहे, अशा पुरुषाला 'केवल आत्मरूपानें अवस्थित होणें,' या मोक्षाची प्राप्ति व्हावी म्हणून केवल आत्मविद्येचें विधान करण्याकरितां पुढील ग्रंथ आरंभिला आहे. कारण त्या विद्येचा उचित अवसर आतांच आला आहे. चित्तशुद्धि होण्यापूर्वी तो नव्हता. चित्तशुद्धि म्हणजे पुरुषाच्या चित्तानें काम व क्रोध यांनीं रहित होणें. 'उपास्यदेवतेच्या स्वरूपांत मिळून जाणें' हाच मोक्ष आहे, असें कित्येक उपासनाप्रिय लोक समजतात. पण तें बरोबर नाहीं. यास्तव त्यांचें निराकरण करण्यासाठींहि पुढचा ग्रंथ आहे. ज्यांची उपासना करावयाची त्या अग्नि-वायुप्रभृति देवताहि संसारी आहेत, असें याच उपनिषदांत सांगितलें आहे. भूक व तहान, किंवा तत्प्रयुक्त भोग्याची इच्छा हाच संसार आहे. देवता त्या दोन ऊर्मींनीं युक्त आहेत. म्हणून त्याहि संसारयुक्त आहेत. पण आत्मा अशनाया व पिपासा या ऊर्मींनीं रहित आहे, असें श्रुतीनें वर्णन केलें आहे.

वादी– (केवल आत्म्याचा साक्षात्कार, हें मोक्षाचें साधन आहे, असें नुसतें गृहीत धरून शंका घेतो–) 'केवल आत्मज्ञान मोक्षाचें साधन आहे' असें जरी क्षणभर कबूल केलें, तरी त्याचा अधिकारी अकर्मी–यथाशास्त्र कर्मांचा व कर्मांच्या साधनांचा त्याग करणारा संन्यासीच आहे, असें म्हणतां येत नाहीं. कारण संन्यास हा पृथक् आश्रम आहे, असें येथें सांगितलें नाहीं. उलट 'बृहतीसहस्र' या नांवाच्या कर्माचें विधान आरंभून लागलेंच त्याच्या मागोमाग आत्मज्ञान आरंभिलें आहे. यास्तव कर्मी गृहस्थच त्याचा अधिकारी आहे. कर्माशीं संबंध न ठेवणाऱ्या केवल आत्मविद्येचा अंगीकार करून मीं हें म्हटलें आहे. पण वस्तुत: कर्माशीं संबंध न ठेवणारें आत्मज्ञानच नाहीं, कारण या आत्मप्रकरणाच्या पूर्वी–कर्मसंबंधी उपासनेचा विषय जो सूर्य तो सर्व चराचर भूतांचा आत्मा आहे;–हें जसें सांगितलें आहे, तसेंच 'हा ब्रह्मा –हिरण्यगर्भ, हा इंद्र०' इत्यादि या पुढील प्रकरणांतहि प्रज्ञानात्मा सर्व प्राण्यांचा आत्मा आहे, असें म्हटलें आहे. संहितोपनिषदामध्येंहि आत्मा कर्मसंबंधी आहे, असें सांगून तोच सर्वभूतांतील ब्रह्म आहे, असा उपसंहार केला आहे. प्रज्ञात्मा व आदित्यस्थ आत्मा हे दोन्ही एकच आहेत, असें म्हटलें आहे. या प्रकरणांतहि पांचव्या खंडांत 'आम्ही आत्मा म्हणून ज्याला म्हणतो तो कोण?' असा उपक्रम करून तोच प्रज्ञात्मा आहे असें 'प्रज्ञानं ब्रह्म' या वाक्यानें श्रुति दाखवील. तस्मात् आत्मज्ञान अकर्मसंबंधी नाहीं, तर कर्मसंबंधीच आहे.

यावर येणाऱ्या सिद्धान्त्यांच्या एका शंकेचा अनुवाद करून वादी तिचें समाधान सांगतो–' मंत्र व ब्राह्मण या दोहोंनींहि एकदा ज्याचा निश्चय केला आहे त्याच आत्म्याचा या पुढील प्रकरणानें पुन: निश्चय करण्यास आरंभ करणें व्यर्थ आहे, त्यावर पुनरुक्ततादोष येतो, ' म्हणून म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण पूर्वी ज्याचा निश्चय केला आहे त्याच्याच विशेष धर्माचा निश्चय करण्यासाठीं हें पुढील प्रकरण आहे; यास्तव त्यावर पुनरुक्ततादोष येऊं शकत नाहीं. १ कर्माशीं संबंध ठेवणाऱ्या त्या आत्म्याचेच जगाची सृष्टि, स्थिति व संहार करणें, हे विशेष धर्म आहेत, असा निश्चय करण्यासाठीं हें निराळें प्रकरण आरंभिलें आहे. किंवा २ कर्म-संबंधी आत्म्याची कर्मावांचून स्वतंत्र उपासना होऊं शकते, हें मागच्या प्रकरणांवरून सिद्ध होत नाहीं. कारण यापूर्वी जी उपासना सांगितली आहे, ती कर्मप्रकरणांतच सांगितली असल्यामुळें स्वतंत्र होऊं शकत नाहीं. यास्तव केवल आत्म्याची कर्मा-वांचून स्वतंत्रपणेंहि उपासना होऊं शकते, हें सांगण्यासाठीं पुढील प्रकरण आहे. अथवा ३ एकच आत्मा कर्मसमयीं ' हा, मजहून निराळा; ' असा भेददृष्टीनें उपास्य –उपासना करण्यास योग्य होतो व कर्म करावयाचें नसेल तेव्हां ' तोच मी ' या अभेददृष्टीनें उपास्य होतो; हें सांगण्याकरितां पुढचा ग्रंथ आहे, आणि अशा तीन कारणांनीं त्यावर पुनरुक्ततादोष येत नाहीं.

येणेंप्रमाणें या उपनिषदाचा आपल्या पक्षीं उपयोग कसा आहे, तें सांगून आतां हेंच ऐतरेयोपनिषद् कर्माचा त्याग करून केवल आत्मज्ञान संपादन करावें, असें सांगणारें आहे, हा पक्ष स्वीकारल्यास ' अनेक श्रुतींशीं विरोध ' हा दोष कसा येतो तें मीमांसक सांगतो–' विद्यां चाविद्यां च ' व 'कुर्वन्नेवेह कर्माणि०' या श्रुती कर्म व ज्ञान यांचें एकाच वेळीं--सह अनुष्ठान करण्याविषयीं व कर्में करीतच शंभर वर्षें जिवंत रहाण्याची इच्छा करण्याविषयीं सांगत आहेत. पुरुषाचें आयुष्यहि शंभर वर्षांहून अधिक नाहीं. तेव्हां पुरुषाला कर्माचा त्याग करून केवल आत्म्याची उपासना करा-वयास अवकाश कोठें आहे ? कारण आयुष्याचीं शंभर वर्षें कर्में करीतच घालवावीं, असें विधान आहे. यावज्जीव अग्निहोत्र, दर्शपूर्णमास इत्यादि करण्याविषयीं सांग-णारींहि श्रुतिवचनें आहेत. गृहस्थाला यज्ञपात्रांसह जाळतात, असेंहि श्रुतीचें वचन आहे. शिवाय उत्पन्न होणाऱ्या ब्राह्मणावर तीन ऋणें असतात असेंहि विधान आहे.

पण यावर तुम्ही जर विचाराल कीं, तर मग संन्यासाचें विधान करणाऱ्या शास्त्राचा काय उपयोग ? तर त्याचें समाधान असें–एक तर तो आत्मज्ञानाची स्तुति करणारा

अर्थवाद आहे असें समजावें; किंवा तें विधान कर्माचा ज्याला अधिकारच नाहीं अशाकरितांच आहे, असें जाणावें. तात्पर्य, ऐतरेयोक्त विद्या हा संन्याशाचा विषय नव्हे, तर तीं कर्में करणाऱ्या पुरुषाचाच विषय आहे व त्या विद्येचा संबंध कर्माशीं आहे, हें सिद्ध झालें.

मीमांसकानें असा पूर्वपक्ष केला असतां सिद्धान्ती त्याचा उत्तरपक्ष सांगतात—हें तुमचें म्हणणें योग्य नाहीं. तें कसें म्हणून विचाराल, तर सांगतों. परिपूर्ण, कामनाशून्य व सर्व संसारदोषरहित ब्रह्म मी आहें, अशा प्रकारें आत्मरूपानें ब्रह्माचें ज्ञान झालें असतां त्या विद्वानाला मागें केलेल्या अथवा पुढें करावयाच्या कर्मांचें कांहीं फळ आहे, असेंच मुळीं वाटत नाहीं आणि फळाच्या अभावीं त्याच्या हातून क्रिया होणेंहि युक्त नाहीं. 'कर्मांचा कांहीं उपयोग नाहीं, असें जरी त्याला ठाऊक असलें, तरी शास्त्रानें नियोग–प्रेरणा–विधान केलेलें असल्यामुळें तो तीं करील' असें जर म्हणावें तर तेंहि जुळत नाहीं. कारण आत्म्याच्या इष्ट विषयांशीं योग व अनिष्ट विषयांशीं वियोग होणें, हें फल संभवतें, असें ज्याला वाटतें, तोच इष्टप्राप्ति व अनिष्टनिवृत्ति यांच्या उपयांची इच्छा करितो आणि असला उपायार्थीच शास्त्रीय नियोगाचा विषय होतो. आत्मा असंग व नित्यतृप्त आहे, असें जो जाणतो त्याला इष्टप्राप्ति व अनिष्टनिवृत्ति हें फल आत्म्याला मिळतें, असें मुळीं वाटतच नाहीं. त्यामुळें त्याला त्यांच्या उपयांची इच्छा होत नाहीं व उपायेच्छेच्या अभावीं तो ब्रह्मात्मत्वदर्शी शास्त्रीय नियोगाचा विषय होत नाहीं. ब्रह्मात्मज्ञहि नियोगाचा विषय होतो, असें म्हटल्यास प्राणिमात्र नियोगाचा विषय आहे, असें होईल व त्यामुळें सर्व कर्म सर्वांनीं सदा करावें, असें म्हणावें लागेल; पण तें अनिष्ट आहे.

शिवाय आत्मज्ञाला कोणी नियुक्तहि करूं शकत नाहीं. वेद आत्म्यापासून झालेला आहे. तेव्हां स्वतःच्या ज्ञानमाहात्म्यानें उत्पन्न झालेल्या वेदरूप वचनानें तो स्वतःच नियुक्त कसा होणार ? आत्मज्ञ स्वतः आत्माच झालेला असतो. तेव्हां आपल्याच वचनानें पुरुष आपणच नियुक्त कसा होईल ? नियोग करणारा नियोक्ता नेहमीं पृथक् असतो, असा व्यवहारांतहि अबाधित अनुभव आहे. तसेंच, वेद ज्ञानानें भरलेले जरी असले तरी ते ज्याच्यापासून झाले त्या आत्म्याहून कमीच ज्ञानी असणार हें उघड आहे. कारण व्यवहारांतहि एखादें शास्त्र रचणाऱ्या पुरुषाचें ज्ञान त्या शास्त्रांतील ज्ञानाहून अधिक असतें, असें दिसतें. तेव्हां एखादा अविवेकी सेवक जसा अधिक ज्ञानी स्वामीला कोणत्याहि कार्याविषयीं प्रेरणा करीत नाहीं, अथवा करूं

शकत नाहीं त्याप्रमाणें अल्पज्ञ वेद सर्वज्ञ आत्म्याला उद्देशून नियोग करण्यास समर्थ नसतो. 'वेद नित्य व स्वतंत्र आहे, त्यामुळें त्याला सर्वांना नियुक्त करितां येतें' म्हणून म्हणावें तर सर्वांनीं सर्वदा सर्वत्र कर्मे करावीं, हा पूर्वीचा दोष येतो. 'कर्मांचें कर्तव्यत्व व आत्मज्ञान हीं दोन्ही शास्त्रकृतच आहेत, म्हणजे एकाच वेळीं एकाच पुरुषानें त्या दोन्हींचें संपादन करावें, असें शास्त्रच सांगत आहे,' म्हणून म्हणावें तर शास्त्रहि अग्नि शीत-थंड आहे, या सांगण्याप्रमाणें तसा विरुद्ध अर्थ सांगू शकणार नाहीं. म्हणजे शास्त्रानें आत्म्याचा कर्माशीं संबंध आहे व नाहीं, असा विरुद्ध अर्थ सांगणें योग्य नाहीं.

इष्टयोग व अनिष्टपरिहार हें फल प्राप्त व्हावें, अशी इच्छाहि शास्त्रकृत नव्हे. कारण ती सर्वप्राणिसाधारण आहे आणि जें स्वभावतःच अप्राप्त असतें, त्याचाच शास्त्रानें बोध करावा, हें उचित होय. या नियमास अनुसरून शास्त्रानें जर कर्मविरोधी आत्मज्ञानाचा उपदेश केला आहे, तर पुनः तेंच शास्त्र आत्मज्ञानाच्या विरोधी असलेल्या कर्तव्यतेचा उपदेश कसा करील? 'शास्त्र तसा उपदेशच करीत नाहीं,' म्हणून म्हणावें तर तसेंहि नाहीं. कारण 'अकर्तृ व अभोक्तृ ब्रह्मच आत्मा आहे,' असें प्रतिपादन करणारीं हजारों वाक्यें आहेत व तसा साक्षात्कार येतो, हेंहि अनुभवानें सिद्ध आहे. ब्रह्मच आत्मा आहे, हा अनुभव भ्रामक आहे, असेंहि म्हणतां येत नाहीं. कारण ज्याचा बाध होतो, त्यालाच भ्रामक ज्ञान म्हणतां येतें. ब्रह्मात्मैक्यज्ञानाचा बाध होतो, असा अनुभव कोठेंहि येत नाहीं.

भगवद्गीतेंत 'नाकृतेनेह कश्चन' असें म्हटलेलें असल्यामुळें आत्मज्ञानें संन्यास-कर्मत्याग जरी केला तरी त्याचें प्रयोजन कांहीं नाहीं. म्हणजे केलेल्या कर्माचें जसें कांहीं प्रयोजन नाहीं, तसेंच कर्मत्यागाचेंहि कांहीं प्रयोजन नाहीं. म्हणजे ब्रह्माला जाणून संन्यासच करावा, असें जे म्हणतात त्यांच्या त्या म्हणण्यावरहि प्रयोजनांचा अभाव हा दोष येतोच, असें म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण संन्यास म्हणजे निव्वळ कर्मांचें अनुष्ठान न करणें. यापेक्षां संन्यासाचें निराळें स्वरूप नाहीं. आत्म्याचें अज्ञान हेंच प्रयोजनाच्या इच्छेचें निमित्त आहे. प्रायः सर्व प्राण्यांना आत्म्याचें ज्ञान नसतें. त्यामुळें ते प्रयत्नाच्या प्रत्येक फलाची इच्छा करितात आणि त्या प्रयोजनाच्या तृष्णेनें प्रेरणा केल्यामुळेंच सर्वांच्या शरीरादिकांची प्रवृत्ति होते. पण ज्याला आत्मज्ञान होतें त्याला अविद्याजन्य तृष्णा नसते. तिच्या अभावीं त्याच्या शरीरादिकांची प्रवृत्तिहि संभवत नाहीं. व्युत्थान किंवा संन्यास यज्ञादिकांप्रमाणें अनुष्ठेय नाहीं तर तो नुसता क्रियाभावरूप व विद्वानाचा धर्म आहे. त्यामुळें

त्याचें प्रयोजन काय, हा प्रश्नच उद्भवत नाहीं. अंधकारांतून जातांना जसा एखादा पुरुष ठेंचकाळतो किंवा कांटे, खळगा इत्यादिकांत पडतो, तसाच तो प्रकाशांतून जातांना कां पडत नाहीं, असें विचारणेंच अयुक्त आहे.

गृहस्थाश्रम कामनाप्रयुक्त आहे, त्यामुळें परब्रह्मविज्ञान झाल्यावर पुरुषाचें त्याच आश्रमांत कर्म न करितां अवस्थान होणें शक्य नाहीं. व्युत्थान म्हणजे तरी काय, तर कामनेचीं निमित्तें, अशा पुत्र-वित्तादिकांच्या संबंधाचा नियमानें अभावच होय. त्यांच्यापासून दूर कोठें जाणें म्हणजे व्युत्थान, असें नव्हे. यास्तव ज्याला आत्मसाक्षात्कार झाला आहे, तो गृहस्थाश्रमांतच कर्में न करितां राहील, असें म्हणणें अयुक्त आहे. यावरून विद्वानाला गुरुशुश्रूषा, तप इत्यादिकांचीहि आवश्यकता नाहीं, असें ठरलें.

भिक्षाटनाची संवय नसल्यामुळें ज्यांना त्याची लाज वाटते, अथवा आपला कोणी अपमान करील म्हणून भय वाटतें, असे कित्येक यावर अशी युक्ति लढवितात—प्रारब्धक्षयार्थ केवळ शरीरधारण व्हावें, एवढीच इच्छा करणाऱ्या भिक्षूलाहि भिक्षाटनादिकांचा नियम आहे, असें दिसतें. त्याच न्यायानें केवल शरीरधारणाची इच्छा करणाऱ्या व साध्य-साधनरूप दोन्ही प्रकारच्या एषणांनीं रहित झालेल्या गृहस्थाचें अवस्थान गृहांतच झाल्यास त्यांत दोष कोणता? अवश्य तेवढेंच अन्न व वस्त्र घरांतून घेणाऱ्या त्याला वस्तुत: शास्त्रदृष्ट्या कांहीं दोष लागूं नये.

पण हें म्हणणें फारसें सयुक्तिक नाहीं. कारण आपल्या गृहांतील स्त्री-पुत्र-वित्त इत्यादिकांतील एखाद्या परिग्रहाचाहि नियम करणें, म्हणजे त्यांतील अन्न व वस्त्रच मी घेईन, दुसरें कांहीं घेणार नाहीं, असा नियम करणें, हें सुद्धां कामनाप्रयुक्त आहे. कारण माझ्या घरांतील अन्नाचाच मी स्वीकार करीन, दुसऱ्याच्या घरच्या अन्नाचा अंगीकार करणार नाहीं, असा नियम करण्याचें कारण तरी कामनेवांचून दुसरें काय असणार! बरें, आपल्या घरांतीलच अन्नादिक घेईन, असा आग्रह न धरल्यास शरीरधारणेकरितां अवश्य असलेल्या अन्नादिकांच्या संपादनार्थ भिक्षावृत्ति स्वीकारणें भाग आहे. अर्थात् स्वगृहपरिग्रहाच्या अभावीं ज्ञान्याचें व्युत्थान स्वाभाविक आहे.

विद्वान् शास्त्रीय नियोगाचा विषय होत नसल्यामुळें व त्यानें नियोज्य होणें अशक्यहि असल्याकारणानें ‘भिक्षूची भिक्षाटन, शौच इत्यादिकांमध्यें जशी प्रवृत्ति होते, तशीच विद्वान् व कामनारहित गृहस्थाची प्रवृत्ति नित्यकर्मांमध्यें नियमानें होऊं शकेल. कारण यावज्जीवादिश्रुतीनें विधान केल्यामुळें प्रत्यवायपरिहाराकरितां तिची अत्यंत

आवश्यकता असते ' या म्हणण्याचें निरसन होतें. कारण विद्वान् नियोगाचा विषयच जर होत नाहीं, तर त्याला प्रत्यवाय कसा लागणार ?

मग यावज्जीवादि नित्य चोदनांचा उपयोग काय, म्हणून विचाराल तर सांगतों— त्या चोदना ज्यांना आत्मज्ञान झालेलें नसतें त्यांच्याकरितां आहेत. आचमन करावयास प्रवृत्त झालेल्या पुरुषाची तहानहि भागते. पण तहान भागणें हें त्या प्रवृत्तीचें निमित्त नव्हे. त्याचप्रमाणें भिक्षु केवल शरीरधारण व्हावें म्हणून भिक्षा मागावयास जरी प्रवृत्त होत असला, तरी त्यावरून त्या प्रवृत्तीचें नित्यत्वच तिचें कारण आहे, म्हणजे भिक्षूला शास्त्रानें ती नियत केली आहे, म्हणून तो ती करतो, असें नाहीं. तर आचमन करणाऱ्या पुरुषाची तहान जशी आपोआप भागते तशीच शरीर रहावें म्हणून भिक्षादिकांमध्यें प्रवृत्त होणाऱ्या पुरुषाची नियतप्रवृत्ति आपोआप होते. अग्निहोत्रादिकांतील प्रवृत्ति तशी नियत नाहीं. कारण अन्नाप्रमाणें अग्निहोत्र स्वभावत: प्राप्त नाहीं, तर तें केवल नियोगप्राप्तच आहे.

आतां—जर कांहीं प्रयोजनच नाहीं, तर अर्थप्राप्त प्रवृत्तीविषयींहि नियम करणें अयोग्य आहे, म्हणून म्हणाल तर सांगतों. स्वाभाविकपणें प्राप्त होणाऱ्या प्रवृत्तीचाहि नियम पूर्वप्रवृत्तीनेंच सिद्ध होतो. म्हणजे अन्न स्वभावतःच जरी अवश्य असलें तरी तें संपादन करण्यासाठीं भिक्षाच मागावी, हा नियम पूर्वप्रवृत्तीनें सिद्ध होतो. साधक-अवस्थेंत असतांना भिक्षाटनाचा अभ्यास झालेला असतो व त्याच्याच संस्कारानें, सिद्ध झाल्यावरहि विशेष प्रयत्नावांचून पुरुषाची प्रवृत्ति भिक्षाटनादिकांकडे होते. त्या प्रवृत्तीचा इतका परिचय झालेला असतो कीं, तिचा अतिक्रम करावयाचा झाल्यासच सिद्ध पुरुषाला अधिक यत्न करावा लागतो.

शिवाय विद्वानाला संन्यास स्वाभाविक आहे. म्हणजे तो करावा, अशी इच्छा त्यानें जरी न केली तरी तो आपोआप होतोच. म्हणजे विद्वानाचा संन्यास अर्थसिद्धच आहे. पण त्याविषयीं शास्त्राचेंहि विधान असल्यामुळें लोकसंग्रहाकरितां विद्वान् तो अवश्य करितो.

अविद्वान् मुमुक्षूलाहि संन्यास करणें अवश्य आहे. कारण शम, दम, तप इत्यादि आत्मदर्शनाच्या साधनांचा गृहस्थादि इतर आश्रमांत फारसा संभव नसतो. एकांतांत एकाकी राहणें, चित्ताला स्थिर करणें, ब्रह्मचारिव्रतामध्यें स्थित होणें, केवल परमात्म्याकडेच चित्त लावणें, इत्यादि साधनांचें संपूर्णपणेंच अनुष्ठान संन्यासावांचून दुसऱ्या कोणत्याहि आश्रमांत संभवत नाहीं. यास्तव मुमुक्षूनेंहि संन्यासच करावा.

कोणत्याहि साधनाचें पूर्णपणें अनुष्ठान झाल्यावांचून तें आपलें फल देण्यास समर्थ त नाहीं. यास्तव वरील ब्रह्मचर्यादिक–ऋतुकालींच भार्यागमन करणें–इत्यादिरूप ण आहे, अशी कल्पना करितां येत नाहीं. गृहस्थाश्रमांतील कर्मांच्या फलाचा उप- ार पूर्वी केला आहे. देवतांमध्यें लय पावणें हें त्याचें फल असून तें संसारांतीलच एक आहे. म्हणजे तें मुख्य मोक्षरूप फल नव्हे. कर्मठ पुरुषालाच परमात्म्याचें विज्ञान होणें जर शक्य असतें, तर संसारविषयक फलाचा उपसंहार करून प्रकरण संपविलें नसतें. आतां तें अंगफल आहे, मुख्य नव्हे म्हणून म्हणाल तर तेंहि युक्त नव्हे. कारण आत्म- विद्येचा विषय अंगफलादि दुसऱ्या कोणत्याहि विशेषानें युक्त नसलेला आत्मा आहे. सर्व- विशेषशून्य आत्म्याचा साक्षात्कार हेंच संसारांतून मुक्त होण्याचें खरें साधन आहे. यास्तव त्या आत्म्याचा अंगफलादिकांसारख्या गौण फलाशीं संबंध आहे, असें म्हणणें अयोग्य होय. बृहदारण्यकांतहि ' यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् ' इत्यादि भागानें विद्वानाच्या सर्व व्यवहाराचें निराकरण करून अविद्वानाकरितां संसार सांगितला आहे. त्याचप्रमाणें या ऐतरेयारण्यकांतहि येथवर कर्म व उपासना याचें प्रतिपादन करून संसारविषयक फलाचा उपसंहार केला आहे आणि आतां यापुढें मोक्षाकरितां केवल सर्वात्मवस्तु- विषय ज्ञान सांगण्याच्या उद्देशानें श्रुति प्रवृत्त झाली आहे.

ज्याला आत्मज्ञान झालेलें नसतें त्याच्याच–मनुष्य, पितर व देव या लोकांच्या –प्राप्तीस पूर्वोक्त तीन ऋणें प्रतिबंध करूं शकतात. विद्वानाच्या फलप्राप्तीला तीं प्रतिबंध करूं शकत नाहींत. कारण तीन ऋणांची फेड हेंच मनुष्यादि लोकांच्या प्राप्तीचें साधन आहे. शिवाय केवल आत्मरूप फलाचीच इच्छा करणाराला वरील ऋणें तिबंध करूं शकत नाहींत, असें 'किं प्रजया करिष्यामः' इत्यादि श्रुतीनें सांगितलें आहे.

आत्म्याला न जाणणारा अविद्वान्हि गृहस्थाश्रमाचा स्वीकार केल्यावरच वरील तीन ऋणांस पात्र होतो. ब्रह्मचर्याश्रमांत असेपर्यंत पुरुष ऋणी होत नाहीं. यास्तव तीव्र वैराग्य झाल्यास ब्रह्मचारीहि मधल्या दोन आश्रमांचें उलंघन करून एकदम संन्याशी होऊं शकतो. कारण संन्यास हा आत्मसाक्षात्काराचा उपाय आहे. तात्पर्य, यावज्जीवा- दि-श्रुती अविद्वान् व अमुमुक्षु यांच्याकरितां आहेत.

आतां ज्यांना कर्मादिकांचा अधिकार नाहीं त्यांच्याकरितां संन्यास आहे, असें जें वर (पृष्ठ ४९) पूर्वपक्षांत म्हटलें आहे, तें बरोबर नाहीं. कारण त्यांच्याकरितां श्रुतीनें निराळें विधान केलें आहे. सर्व स्मृतींमध्येंहि आश्रमांचा विकल्प व समुच्चय प्रसिद्ध आहे. म्हणजे त्रैवर्णिकांनीं पाहिजे तर क्रमानें आश्रमांचा स्वीकार करावा अथवा पूर्वींच्या कोणत्याहि आश्रमांतून एकदम संन्यास करावा, असें सामान्यतः विधान केलें आहे.

विद्वानाला संन्यासच अर्थप्राप्त आहे. यास्तव त्याला गृहांत किंवा वनांत राहत येत नाहीं. स्वाभाविक संन्यासावांचून इतरत्र राहणें, हें कामनाप्रयुक्त आहे, अ आम्हीं वर सांगितलेंच आहे. पण 'विद्वानाला विधिनिषेध नाहीं, असें म्हटल्यास त्या यथेष्ट आचरण होईल,' अशी भीति बाळगण्याचेंहि कांहीं कारण नाहीं. कारण कामना हा अत्यंत मूढाचा विषय आहे. अहो, विद्वानाला शास्त्रविहित कर्माचाहि जर मोठा भार वाटतो, तर तो निषिद्ध यथेष्ट आचरणाचा अंगीकार कसा करील? तस्मात् आत्मज्ञाला व्युत्थानावांचून दुसरें कांहींच प्राप्त नाहीं.

विद्येबरोबर अविद्येनें राहणें सर्वथा अनुचित आहे. 'विद्या व अविद्या यांना जो सह (एकत्र) जाणतो,' या श्रुतिवाक्याचा अर्थ, विद्वानाच्या विद्येबरोबर अविद्या राहते, असा नव्हे, तर एका पुरुषाचे ठिकाणीं त्या दोन्ही एकदांच रहात नाहींत, क्रमानें रहातात, असा त्याचा अर्थ समजावा. कारण काठकोपनिषदांत त्या दोन्ही अत्यंत विरुद्ध आहेत असें सांगितलें आहे. तप, गुरूपासना इत्यादि विद्योत्पत्तीच्या साधनभूत कर्माला अविद्या म्हणतात. तिच्या योगानें विद्येला उत्पन्न करून पुरुष कामरूप मृत्यूचें उल्लंघन करितो आणि निष्काम पुरुष पुत्र, वित्त व परलोक यां विषयींच्या एषणांचा त्याग करून ब्रह्मविद्येच्या योगानें अमृतत्वाचा अनुभव घेतो, असें 'अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा' हें श्रुतिवाक्य सांगतें.

'कर्में करीतच जिवंत राहण्याची इच्छा करावी, असें सांगणारें श्रुतीचें वचन आहे. त्यामुळें पुरुषाचें सर्व आयुष्य कर्मं करण्यांतच क्षीण होतें. तेव्हां संन्यासाला अवकाश कोठें आहे?' म्हणून जें विचारलें होतें त्याचें उत्तर वर दिलेंच आहे. 'ज्याला जिवंत राहण्याची इच्छा असते तोच कर्माचा अधिकारी आहे, असें स्वतः श्रुतिच सांगत असल्यामुळें निष्काम आत्मज्ञाकरितां तीं नाहींत. तर अविद्वानांकरितां आहेत,' असें वर म्हटलें आहे. 'कर्महि पुढें सांगितल्या जाणाऱ्या आत्मज्ञानाच्या विरुद्ध नाहीं, तर तीं दोन्ही परस्पर अनुकूलच आहेत,' असें जर म्हणाल तर तेंहि बरोबर नाहीं. कारण कर्माचा विषय सविशेष आत्मा आहे व ज्ञानाचा विषय निर्विशेष आत्मा आहे, असें म्हणून व्यासांनीं ब्रह्ममीमांसेंत त्या शंकेचा परिहार केला आहे व आम्हीहि पुढें या उपनिषदाच्या व्याख्यानांत तेंच सांगणार आहों. यास्तव केवळ निष्क्रिय ब्रह्म व आत्मा यांचें एकत्वज्ञान करून देण्याकरितां पुढचा ग्रंथ आहे. (येथें उपोद्घात समाप्त झाला.)

श्रुतिः—वाङ्मे मनसि प्रतिष्ठिता मनो मे वाचि प्रतिष्ठितमाविरावीर्म एधि वेदस्य म आणीस्थः श्रुतं मे मा प्रहासीरनेनाधीतेनाहोरात्रान्त्संदधाम्यृतं वदिष्यामि ॥ सत्यं वदिष्यामि ॥ तन्मामवतु तद्वक्तारमवत्ववतु मामवतु वक्तारमवतु वक्तारम् ॥ ॥ ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ॥

अर्थ—'मे-' माझी तत्त्वविद्याप्रतिपादक ग्रन्थाच्या पाठांत प्रवृत्त झालेली 'वाक्-' वाणी 'मनसि-' मनामध्यें 'प्रतिष्ठिता-' प्रतिष्ठित झाली आहे. म्हणजे मनाला जो जो शब्द बोलावा असें वाटतें तो तोच ती उच्चारते. 'मे-' माझें 'मनः-' मन 'वाचि-' वाणीमध्यें 'प्रतिष्ठितं-' प्रतिष्ठित झालें आहे. म्हणजे विद्याप्रतिपादक, या हेतूनें उच्चारण्यास योग्य असलेले जेवढे म्हणून शब्द आहेत तेच उच्चारण्याची इच्छा मन करतें. याप्रमाणें परस्परांकडून अनुग्रहीत झालेली वाणी व मन आत्मज्ञानोपयोगी ग्रंथाचा निश्चय पूर्ण पणें करण्यास समर्थ होतात. कारण मन सावधान नसलें तर पुरुष निजलेल्या किंवा वेड्या मनुष्याच्या बरळण्याप्रमाणें कांहीं तरी असंगत बोलेल; त्याचप्रमाणें वाणी पटु नसल्यास स्खलन पावणाऱ्या तिला सर्व विवक्षित अर्थ पूर्णपणें उच्चारतां येणार नाहीं. यास्तव त्या दोघांचें अन्योन्य आनुकूल्य असो, अशी येथें प्रार्थना केली जात आहे. 'आविः' या शब्दानें स्वप्रकाशब्रह्मचैतन्य सांगितलें जातें. या उपनिषदांत 'प्रज्ञान' या शब्दानें त्याचा व्यवहार केलेला असल्यामुळें त्याला आविर्भूतरूपत्व आहे. अशा प्रकारच्या हे 'आविः-' प्रकाशरूप आत्मन्, 'मे-' मजकरितां 'आविः एधि-' अविद्येचें आवरण दूर सारून प्रकट हो. हे वाणि व हे मना, 'मे–' मजसाठीं 'वेदस्य–' तत्त्वप्रतिपादक ग्रंथाच्या 'आणि स्थः-' आणण्यास समर्थ व्हा. वेदोक्त तत्त्वज्ञानाला मजपाशीं आणण्यास, मला तें कळेल असें करण्यास समर्थ व्हा. 'मे श्रुतं-' मीं श्रोत्रानें जाणलेला ग्रंथ व त्याचा अर्थ 'मा प्रहासीः-' माझा त्याग न करो. मला त्याचें विस्मरण न होवो. 'अनेन अधीतेन-' या अध्ययन केलेल्या ग्रंथानें (विस्मरणरहित ग्रंथानें) 'अहोरात्रान्-' रात्र व दिवस यांस 'संदधामि-' संयुक्त करीन. म्हणजे मी आळस सोडून अहोरात्र त्याचा पाठ करीन आणि ह्या ग्रंथाचा पाठ केला असतां 'ऋतं वदिष्यामि-' परमार्थभूत वस्तु बोलेन. म्हणजे माझ्या तोंडून विपरीत अर्थाचा उच्चार कधींहि न होवो. तसेंच, 'सत्यं वदिष्यामि-' सत्य बोलेन, ऋत म्हणजे मानस सत्य व सत्य म्हणजे वाचिक सत्य. मनानें परमार्थतत्त्वाचा विचार करून वाणीनें त्याचाच उच्चार करीन. 'तत् मां अवतु-' तें मजकडून बोललें जाणारें ब्रह्मतत्त्व मज शिष्याचें

---

१ या शांतीच्या जागीं 'ॐ भूमिमुपस्पृशेदग्न इळा०' इत्यादि शांति म्हणण्याचाहि क्वचित् परिपाठ आहे.

यथार्थ बोधानें पालन करो. 'तत् वक्तारं अवतु-' तसेंच तें ब्रह्मतत्त्व वक्त्याचें—आचार्यांचें रक्षण करो. आचार्याला बोध करण्याचें सामर्थ्य देऊन त्याचें पालन करो. 'अवतु मां-' माझें अवन रक्षण करो. 'अवतु वक्तारं-' वक्त्याचें रक्षण करो. ही पुनरुक्ति फलाविषयीं आहे. म्हणजे पूर्वी साधनकालीं शिष्य व आचार्य यांच्या पालनाविषयीं प्रार्थना केली. आतां फलकालींहि त्याविषयींच प्रार्थना केली जात आहे. त्यांतील शिष्याचें अविद्याकार्यनिवृत्ति हें फल आहे व आचार्यांचें तशा प्रकारच्या उत्तम शिष्याला पाहून विद्यासंप्रदायाची प्रवृत्ति झाल्यामुळें होणारा संतोष, हें फल आहे. 'अवतु वक्तारं-' या पदाचा अभ्यास—आवृत्ति अध्यायसमाप्तीकरितां व दुसऱ्या आरण्यकाच्या समाप्तीकरितां केला आहे. या मंत्राच्या पाठानें विद्या उत्पन्न होण्यापूर्वी विद्येला प्रतिबंध करणाऱ्या विघ्नांचा परिहार केला जातो व विद्योत्पत्तीनंतर तत्त्वाविषयीं विपरीत भावना, असंभावना इत्यादिकांस उत्पन्न करणाऱ्या विघ्नांचा परिहार केला जातो. 'शांतिः शांतिः शांतिः' असा त्रिवार उच्चार आध्यात्मिक, आधिभौतिक व आधिदैविक तापांची शांति व्हावी म्हणून केला आहे.

श्रुतिः-ॐ आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत् ॥

अर्थ—' इदं-' हें जगत् ' अग्रे- ' उत्पत्तीच्या पूर्वी ' आत्मा वै-' आत्माच 'एकः एव-' एकच ' आसीत्- ' होता.

भाष्यं—आत्मेति । आत्मा आप्नोतेरत्तेरततेर्वा परः सर्वज्ञः सर्वशक्तिरशनायादिसर्वसंसारधर्मवर्जितो नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावोऽजोऽजरोऽमृतोऽभयोऽद्वयो वै इदं यदुक्तं नामरूपकर्मभेदभिन्नं जगदात्मैवैकोऽग्रे जगतः सृष्टेःप्रागासीत्॥

भाष्यार्थ—(अहोपण, आत्मा सविशेष आहे. अशीच प्रतीति येत असल्यामुळें त्याचा केवलभाव [निर्विशेष अवस्था] शक्य कसा आहे ? अशी आशंका घेऊन सर्व विशेष आत्म्याच्या ठिकाणीं मायेनें कल्पित असल्यामुळें त्याच्या स्वाभाविक निर्विशेषत्वाशीं कांहीं विरोध येत नाहीं आणि हाच तत्त्वार्थ सांगण्याकरितां मायेच्या योगानें आत्म्यापासून सृष्टि झाली, असें सांगणें भाग आहे. यास्तव त्या मायिक सृष्टीच्या पूर्वी आत्म्याचें निर्विशेष रूप होतें, हें दाखविण्याकरितां ' आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत् ' हें ऐतरेयोपनिषदाचें वाक्य आहे. त्यांतील ' आत्मा ' या पहिल्याच पदाचा अर्थ भाष्यकार सांगतात—)=व्यापीत असल्यामुळें, उपभोग घेत असल्यामुळें व संततभावामुळें ' आत्मा ' या शब्दानें सर्वसंसारधर्मरहित नित्य शुद्ध-बुद्ध-मुक्त स्वभाव, अज, अजर, अमर, अमृत व अद्वय परमात्मा सांगितला जातो. (येथील पहिल्या ' आत्मा ' या शब्दानें ' सर्वज्ञ, सर्वशक्ति ' इत्यादि रूप आत्मा सांगितला जातो, असा अन्वय लावावा. ' अद्वयः ' या पदाच्यापुढें ' उच्यते ' असा शेष

लवावा. अहोपण, मूळ वाक्यांत नुस्त्या आत्मशब्दाचाच प्रयोग केला आहे. तेव्हां त्या शब्दानें सर्वज्ञादिलक्षण आत्मा सांगितला जातो, असें कसें म्हणतां? अशी आशंका घेऊन 'स्मृतींत सांगितलेल्या त्या शब्दाच्या व्युत्पत्तीच्या बलानें व रूढीवरूनहि आत्मा सर्वज्ञत्वादिलक्षण आहे, असें ठरतें,' असें 'आप्नोतेरत्तेरततेर्वा' या भाष्यानें सांगतात. 'अततेर्वा' येथें 'वा' असा जो शब्द आहे तो 'च' म्हणजे 'आणि' या अर्थी आहे. त्याच्या योगानें आप्ति, अत्ति व अतति या तीन शब्दांशीं 'आदानं' या चवथ्या शब्दाचाहि समुच्चय करतां येतो. याविषयीं स्मृतिवचन असें आहे—
'यच्चाप्नोति यदादत्ते यच्चात्ति विषयानिह। यच्चास्य संततो भावस्तस्मादात्मेति कीर्तितः'
अर्थ—ज्याअर्थी हा व्यापितो, ग्रहण करितो, या शरीरांत विषयांचा उपभोग घेतो व याचा संतत—अविच्छिन्न भाव आहे, त्याअर्थी याला आत्मा असें म्हटलें आहे. येथें 'आप्ति' म्हणजे ज्ञान व व्याप्ति. तो सत्ता व स्फुरण (भान) यांच्या योगानें सर्वांना व्यापितो म्हणून त्याचें सर्वज्ञत्व व सर्वशक्तित्व सांगितलें जातें. आत्मभिन्न सर्व पदार्थांना आपली सत्ता देऊन सत्तावान् करीत असल्यामुळें आत्मा सर्वांचें उपादानकारण आहे, असें आपल्या ध्यानांत येतें. हेंच त्याचें सर्वशक्तित्व आहे. अर्थात् ज्यांना वेदान्ताची परिभाषा अवगत नसते ते आत्मा—ईश्वर, सर्वज्ञ म्हणजे सर्व जाणणारा व सर्वशक्ति म्हणजे जगांत दिसणाऱ्या सर्वशक्तींनीं संपन्न, असें समजतात. म्हणजे ते त्याच्या निरुपाधिकत्वाला बाध आणतात. पण तात्त्विकदृष्ट्या त्याला सर्वज्ञ व सर्वशक्तिहि म्हणतां येत नाहीं, हें सुचविण्यासाठींच आनंदज्ञान म्हणतात—तो आपल्या स्वाभाविक स्फुरणानें सर्वांना स्फुरणयुक्त करितो, हेंच त्याचें सर्वज्ञत्व; व आपल्या सत्तेनें सत्तायुक्त करितो, हेंच त्याचें सर्वशक्तित्व आहे. म्हणजे सूर्य प्रकाशरूप—प्रकाशस्वभाव असल्यामुळें त्याच्या प्रकाशानें दुसरे सर्व अप्रकाशवान् पदार्थ जसे प्रकाशयुक्त होतात, अर्थात् सूर्य बुद्धिपुरःसर कांहीं त्यांना प्रकाशवान् करीत नाहीं, तर त्याच्या प्रकाशस्वभावामुळें ते प्रकाशवान् होतात, त्याप्रमाणें आत्मा बुद्धिपुरःसर—मी या पदार्थांना सत्तास्फुरणयुक्त करतों, असा संकेत करून स्फुरणादिमान् करीत नाहीं. 'तर मग त्यानें ईक्षण (संकल्प, विचार) केलें, कामना केली, इत्यादि उल्लेख सर्व उपनिषदांत जे आढळतात ते कां?' म्हणून विचाराल तर सांगतों—जगाचें मूल कारण जड प्रकृति, परमाणु इत्यादि नसून चेतन आत्मा आहे, हें सिद्ध करण्याकरितां उपनिषदांत तसे उल्लेख आढळतात. पण त्यांचा वाच्य अर्थ घेऊन निर्दोष [अविरुद्ध] वाक्यार्थ होत नाहीं. यास्तव शुद्ध आत्म्यानें ईक्षण केलें, कामना केली, असें

न समजतां मायाशबल आत्म्यानें तें केलें व तोच मायेच्या योगानें सर्वज्ञ व सर्वशक्ति इत्यादि होतो, असें लक्षणावृत्तीनें समजावें. असो;)

(स्मृतिवचनांतील ' अत्ति '–विषयोपभोग घेतो, या शब्दानें त्या आत्म्याचें संहारकर्तृत्व व ' अतति '–(संतत असतो) या पदानें त्याचें त्रिविधपरिच्छेदराहित्य सांगितलें आहे. अशनायादिसंसारधर्मरहित आहे, या कथनानें व विषयांचें ग्रहण करणें या रूढीनें प्रत्यगात्मा एक व अखंड आहे, असेंहि सांगितलें जातें. तात्पर्य, अशाप्रकारचें जगाचें आदिकारणच येथें ' आत्मा ' या शब्दानें सांगितलें आहे.)

(श्रुतिवाक्यांत ' वै ' हा दुसरा शब्द आहे. त्याच्यापुढें ' इ ' हा स्वर आल्यामुळें त्याचें ' वा ' असें रूप झालें आहे. सृष्टिसमयीं व्यक्त होणारें नाम व रूप, यांचें निरसन करून केवल आत्म्याचा निश्चय करण्यासाठीं ' वै ' शब्द योजला आहे. असो;)=हें जें सांगितलेलें नाम, रूप व कर्म यांच्या भेदांनीं भिन्न झालेलें जगत्–[निरनिराळीं नांवें, निरनिराळे आकार व निरनिराळीं कर्में यांच्या योगानें अनेक भेदवान् झालेलें जगत्] तें एक आत्माच जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीं होता. (हें जें पूर्वीं प्राणसंज्ञक प्रजापतीच्या रूपानें सांगितलेलें व निरनिराळीं नांवें, रूपें व कर्में यांच्या योगानें अनेक प्रकारचें झालेलें जगत् तें जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीं एक आत्माच होतें. भाष्यांतील ' यदुक्तं ' याच्या जागीं ' यदुत ' असा पाठ असणें अधिक चांगलें. म्हणजे ' उत ' या पदानें प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं प्रसिद्ध असलेलें जगत् सांगितलें आहे, असा बोध होतो.)

भाष्यं––किं नेदानीं स एवैकः । न । कथं तर्ह्यासीदित्युच्यते । यद्यपीदानीं स एवैकस्तथाप्यस्ति विशेषः । प्रागुत्पत्तेरव्याकृतनामरूपभेदमात्मभूतमात्मैकशब्दप्रत्ययगोचरं जगदिदानीं व्याकृतनामरूपभेदत्वादनेकशब्दप्रत्ययगोचरमात्मैकशब्दप्रत्ययगोचरं चेति विशेषः ॥

भाष्यार्थ––(अहोपण, या श्रुतिवाक्यांत ' अग्रे ' असें विशेषण असल्यामुळें व ' आसीत् ' असें म्हणून भूतकाळाचा निर्देश केलेला असल्यामुळें जगाच्या उत्पत्तीपूर्वींच केवल आत्मा होता. आतां केवल आत्माच नाहीं, तर त्याहून निराळें असलेलें हें जगत्हि विद्यमान आहे, असें भासतें. त्यामुळें आत्मा अद्वितीय आहे, हें म्हणणें खोटें ठरतें, अशा अभिप्रायानें भाष्यकारच शंका घेतात–)=आतां तोच एक आत्मा नाहीं का? (मायिक जड जगाला स्वतःची सत्ता कधींहि संभवत नाहीं. कारण आत्म्याची स्वाभाविक शक्ति–माया चिदात्म्याहून पृथक् असल्यामुळें जड आहे. यास्तव तिचें कार्य, असें हें जगत्हि मायिक असणेंच सयुक्तिक आहे. पण जडाला स्फुरण

व सत्ता (भान) नसतें. स्फुरण व सत्ता यांचें साहचार्य आहे. म्हणजे जेथें स्फुरण तेथेंच सत्ता व जेथें स्फुरण नाहीं तेथें सत्ताहि नाहीं, अशी अबाधित प्रतीति येते. यास्तव जड (स्फुरणरहित) जगाला स्वतःची सत्ता नसते. त्यामुळें जगाच्या स्थिति-समयींहि आत्म्याच्या अद्वितीयत्वाला कांहीं बाध येत नाहीं, असें भाष्यकार सांगतात–) =असें नव्हे. (आतां तोच आत्मा नाहीं, असें नाहीं. मग केवल आत्मा जर आतांहि आहे तर ' आसीत् ' म्हणजे होता, या भूतकाळी प्रयोगाची वाट काय? अशा प्रश्नाचा भाष्यकार अनुवाद करितात–)=तर मग ' आसीत् ' असें कसें म्हटलें आहे ? (तसेंच ' अग्रे ' असेंहि कसें म्हटलें ? आत्म्याला सोडून जगाचा त्रिकालींहि भाव–अस्तित्व जरी संभवत नाहीं तरी तसाच बोध करूं लागल्यास ज्याला बोध करावयाचा त्याला–प्रत्यक्षादि सर्व प्रमाणांनीं दिसणारें–प्रतीत होणारें ' हें जगत् नाहीं ' असें कसें म्हणतां येईल ?–अशी शंका येणें अगदीं साहजिक आहे आणि ती आली असतां सांगितलेलें आत्मतत्त्व त्याच्या बुद्धीवर आरूढ होणेंहि शक्य नाहीं. यास्तव ज्याला बोध करावयाचा त्या शिष्याच्या बुद्धीस अनुसरून, त्याच्या समजुतीप्रमाणेंच जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी आत्माच होता, असें म्हटलें आहे आणि तें सुद्धां उत्पत्तीच्या पूर्वी जगाचें नाम व रूप यांच्या अभिव्यक्तीचा जो अभाव होता म्हणजे पूर्वी जगाचा आकार व त्याचीं नांवें जीं अव्यक्त होतीं, आतांप्रमाणें स्पष्ट नव्हतीं, त्यांच्या अपेक्षेनें म्हटलें आहे. सृष्टिसमयीं केवल आत्म्याचा अभाव असतो, या अभिप्रायानें तसें म्हटलेलें नाहीं, असें आतां भाष्यकार उत्तर देतात–)=जरी या स्थितिसमयीं तोच एक आत्मा आहे, तथापि (जगाच्या अवस्थेंत) विशेष आहे. (तो कोणता, तेंच सांगतात–)=उत्पत्तीच्या पूर्वी ज्यांतील नाम व रूप हे भेद अव्यक्त आहेत असें आत्मरूप व 'आत्मा' याच एका शब्दाचा व अनुभवाचा विषय होणारें जगत् असतें. (नाम व रूप व्यक्त होणें, हीच जगाची उत्पत्ति आहे. ती होण्यापूर्वी जगाचा सर्वथा अभाव होता, असें नाहीं. कारण त्याचा जर अत्यंत अभाव असता तर तें मुळीं उत्पन्नच झालें नसतें. यास्तव आत्म्याच्या ठिकाणीं जगाच्या नांवांचा व रूपांचा भेद बीजरूपानें अव्यक्त होऊन–लीन होऊन राहिला होता. म्हणजे जगाचें नाम व रूप हा भेद व्यक्त होण्यापूर्वी तो ज्याच्यामध्यें लीन होऊन राहिला आहे. असा आत्मा होता, त्यामुळें तें अव्यक्त जगत् ' आत्मा ' याच एका शब्दाचा व प्रत्ययाचा विषय होतें. तें ' जगत् ' या शब्दाचा व प्रत्ययाचा विषय होत नव्हतें, उत्पत्तीच्या पूर्वी वाणी बुद्धिहि नसते. त्यामुळें त्या वेळीं ' आत्मा ' हें नांव व ' आत्मा ' असा प्रत्यय, हीं दोन्ही जरी संभवत नाहींत, तरी निजून उठलेला पुरुष

निद्राकालीन आत्मतत्त्वाला दुसऱ्या प्रमाणानें जाणून त्याविषयीं जसें बोलतो, त्याप्रमाणें स्थितिसमयीं त्यावेळच्या आत्मतत्त्वाला दुसऱ्या प्रमाणानें जाणून त्यावेळीं 'आत्मा एकच होता' असें बोलतो व तसाच त्याला अनुभव येतो.)=पण आतां या स्थितिकाळीं तेंच जगत्, नामरूपभेद व्यक्त झालेले असल्यामुळें अनेक शब्द व अनेक प्रत्यय (अनुभव) यांचा विषय होतें व त्याचप्रमाणें तें यावेळीं 'हें सर्व आत्माच आहे' या आत्मैकशब्द व आत्मैकप्रत्यय यांचाहि विषय होतें, हा विशेष आहे. (स्थितिसमयीं हें जगत् आत्मानात्मविवेकशून्य पुरुषांच्या घट, पट इत्यादि अनेक शब्दांचा व प्रत्ययांचा विषय होतें. त्याचप्रमाणें घट विद्यमान आहे, अशा रीतीनें आत्मशब्दाच्या 'सत्' या पर्यायशब्दाचाहि विषय होतें. पण आत्मानात्मविवेकसंपन्न पुरुषांना 'हें सर्व जगत् आत्माच आहे,' असा अनुभव येत असल्यामुळें व तें 'सर्व आत्माच आहे,' असा शब्दव्यवहार करीत असल्यामुळें त्यांच्या दृष्टीनें हें जगत् स्थितिसमयींही आत्मशब्दप्रत्ययगोचर होतें.)

भाष्यं—यथा सलिलात्पृथक्फेननामरूपव्याकरणात्प्राक्सलिलैकशब्दप्रत्ययगोचरमेव फेनं, यदा सलिलात्पृथङ्नामरूपभेदेन व्याकृतं भवति तदा सलिलं फेनं चेत्यनेकशब्दप्रत्ययभाक्सलिलमेवेति चैकशब्दप्रत्ययभाक्च फेनं भवति तद्वत्।

भाष्यार्थ—(आतां हीच गोष्ट दृष्टांतानें स्पष्ट करितात—)=ज्याप्रमाणें पाण्याहून फेंस हें पृथक् नांव व आकार व्यक्त होण्यापूर्वी पाण्यांत अव्यक्त असलेला फेंस 'पाणी' या एकाच शब्दाचा व 'पाणी' या एकाच अनुभवाचा विषय होता, पण तोच जेव्हां पाण्याहून निराळें 'फेंस' असें नांव व निराळें घनरूप या भेदानें व्यक्त होतो त्यावेळीं पाणी व फेंस अशा अनेक (दोन) शब्दांस व दोन प्रकारच्या अनुभवास पात्र होतो. पण तात्त्विक दृष्टीनें तो 'हें सर्व पाणीच आहे' अशा 'पाणी' या एकाच शब्दाला व अनुभवालाहि पात्र होतो; त्याचप्रमाणें जगत् स्थितिसमयींहि एक व अनेक शब्द व प्रत्यय यांस पात्र होतें. (तात्पर्य, या पहिल्या वाक्यांत आत्मशब्दाच्या व्युत्पित्तीच्या बलानें सर्वज्ञादिशब्दांवरून उपलक्षित होणाऱ्या सत्य-ज्ञान अनन्तरूप अखंड एकरस आत्म्याचा निर्देश केला आहे. त्याच्या अखंड एकरसत्व या अर्थाच्या दृढीकरणार्थ 'एक एव' इत्यादि पदें आहेत. त्यांतील 'एक' या पदानें दुसऱ्या आत्म्याचा अभाव सांगितला आहे व 'एव' यानें, वृक्ष एक असला तरी शाखादिकांच्या योगानें त्याचें नानारूपत्व जसें भासतें, तसें या एका आत्म्याला नानारूपत्व नाहीं, हें सुचविलें आहे.)

नान्यत्किंचन मिषत् ॥

अर्थ—'अन्यत्'-दुसरें 'किंचन'-कांहीं 'मिषत्'-व्यापार-हालचाल कर-णारें 'न' नव्हतें.

भाष्यं--नान्यत्किंचन न किंचिदपि मिषन्निमिषव्द्यापारवदितरद्वा । यथा सांख्यानामनात्मपक्षपाति स्वतंत्रं प्रधानं, यथा च काणादानामणवो, न तद्वदिहान्यदात्मनः किंचिदपि वस्तु विद्यते । किं तर्हि आत्मैवैक आसीदित्यभिप्रायः ॥

भाष्यार्थ—(असो; 'एक' व 'एव' या दोन पदांनीं क्रमानें सजातीय व स्वगत भेदाचें निराकरण केलें आहे, असें सांगून विजातीयभेदाचें निराकरण करण्या-साठीं 'न्यान्यत्किंचन०' या श्रुतींतील पदांचें व्याख्यान करितात–)=दुसरें कांहींहि नव्हतें. (अखंड एकरस आत्म्यावांचून दुसरें कांहीं एक नव्हतें. 'अहोपण, या जड प्रपंचाचें कारण, अशी जी जड माया ती त्यावेळींहि असतेच. तेव्हां सृष्टीच्या पूर्वी असलेला आत्मा विजातीय भेदानेंहि रहित आहे, असें कसें म्हणतां ?' अशी कोणी शंका घेईल, म्हणून आचार्य म्हणतात–)='मिषत्'–म्हणजे निमिष करणारें, हालणारें, व्यापारयुक्त, चेष्टायुक्त (असें दुसरें कांहीं नव्हतें. अर्थात् माया जरी असली तरी त्यावेळीं तिचा कोणत्याहि प्रकारचा व्यापार–चेष्टा–हालचाल होत नव्हती. यास्तव दुसऱ्या व्यापारयुक्त पदार्थाचा निषेध संभवतो. अहोपण, व्यापाराहित अशाहि त्या दुसऱ्या मायेचें अस्तित्व कबूल केल्यास 'आत्मा' या शब्दानें सांगितलेलें त्याचें अखंड-एकरसत्व सिद्ध होणार नाहीं, असें कोणी म्हणेल म्हणून आचार्य म्हणतात–) =अथवा निर्व्यापार असेंहि दुसरें कांहीं नव्हतें. ('अहोपण, अशा प्रकारची निर्व्यापार माया आहे आणि त्यामुळें पुन: पूर्वोक्त दोष येतो,' अशी शंका घेऊन 'मिषत्' या पदानें स्वतंत्र–स्वत: सत्तासंपन्न आत्मा सांगितला जातो व दुसऱ्या निर्व्यापार पदार्थांचा निषेध केला जातो, असें व्यतिरेकदृष्टान्तानें सांगतात–)=ज्याप्रमाणें सांख्यांचें अनात्मपक्षपाती स्वतंत्र प्रधान. (माया ही आत्म्याची शक्ति असल्यामुळें आत्म्यामध्येंच अंतर्भूत होते. म्हणून तिला आत्मपक्षपाती म्हणतां येतें. पण सांख्यांचें प्रधान् पुरुषाची शक्ति नव्हे, म्हणून तें अनात्मपक्षपाती आहे. अनात्मपक्षपाती म्हणजे आत्म्याच्या स्वरूपांत अंतर्भूत न होणारें, म्हणजेच आत्म्याहून भिन्न. पण प्राभाकर मीमांसकांच्या मताप्रमाणें तिला शक्तित्व जरी असलें, तरी स्वत:सत्ताहि असूं शकेल, असें कोणी म्हणेल म्हणून 'स्वतंत्र' असें प्रधानाला विशेषण दिलें आहे. त्यामुळें प्रधान ही शक्ति ठरत नाहीं. तात्पर्य सांख्यांचें प्रधान ही शक्ति नसून स्वतंत्र तत्त्व आहे. कारण कोणतीहि शक्ति आपल्या आश्रयाच्या सत्तेनें सत्तायुक्त असते. तिला स्वत:सत्ता नसते. पण सांख्य प्रधानाला पुरुषाची शक्ति मानीत नाहींत. तर तें पुरुषा-

सारखेंच स्वतंत्र तत्त्व आहे, असें समजतात)=आणि ज्याप्रमाणें वैशेषिकांचे अणू, त्याप्रमाणें या उपनिषद्दर्शनाच्या मतीं सृष्टीच्या पूर्वी आत्म्याहून दुसरी कोणतीहि वस्तु नव्हती, तर काय ? केवल एक आत्माच होता, असा याचा अभिप्राय. (ज्याप्रमाणें सांख्यांचें प्रधान स्वत:सत्ताक असतें, किंवा काणादांचे परमाणू तसेच–स्वत:सत्ताक असतात, तशा प्रकारच्या–आत्म्याहून निराळ्या दुसऱ्या तत्त्वाचा येथें 'मिषत्' या पदानें अनुवाद करून निषेध केला आहे. उपनिषदांत जिचा उल्लेख केला आहे ती माया प्रधान, परमाणु इत्यादिकांप्रमाणें स्वत:सत्तायुक्त नाहीं. म्हणून विजातीय भेदाची प्राप्ति होत नाहीं. या वाक्याचा 'हें जगत् पूर्वी सजातीय, विजातीय, स्वगतभेदरहित आत्माच होता' असा अर्थ आहे. या वाक्यानें आत्म्याचें अद्वितीयत्व व जगत् केवल तसल्या अद्वितीय आत्मरूप असल्यामुळें त्याचें मिथ्यात्व सुचविलें आहे. त्यामुळें 'उत्पत्तीच्या पूर्वी जगत् आत्ममात्र होतें, या सांगण्याचा कांहीं उपयोग नाहीं; कारण आत्मा एकच होता; व्यापारयुक्त असें दुसरें कांहीं नव्हतें, एवढें सांगितल्यानेंच त्याच्या अखंडत्वाची सिद्धि होते,' या शंकेचें निरसन झालें. कारण जगत् मिथ्या आहे, असें सुचविणें, हेंच 'पूर्वी तें आत्ममात्र होतें' असें म्हणण्याचें प्रयोजन आहे. तें सुचविण्याकरितांच 'जगत् आत्ममात्र आहे' असें म्हटलें आहे. पण 'एकाच वाक्याचे असे दोन अर्थ केल्यास वाक्यभेद होतो, प्रकरणास सोडून वाक्याचा अर्थ केला असें होतें;' म्हणून म्हणाल तर तेंहि बरोबर नाहीं. कारण आत्म्याच्या अखंडत्वाचें समर्थन करण्यासाठींच या वाक्यानें जगाचें अनिर्वचनीयत्व सांगितलें आहे.)

(येथें हे दोन्ही अर्थ सुचविलेले असल्यामुळेंच श्रुति या प्रकरणाच्या शेवटीं 'त्याचे तीन आवसथ व तीन स्वप्न आहेत' असें म्हणून जाग्रदादि अवस्थांना स्वप्नत्व व त्यामुळेंच मिथ्यात्व सांगून 'तो या पुरुषालाच अतिशय व्यापक ब्रह्म पाहता झाला' या वाक्यानें त्रिविध परिच्छेदराहित्यरूप अखंडत्व सांगणार आहे.)

(**शंका**—अहोपण, 'हें आत्माच होता,' अशा रीतीनें हें व आत्मा यांचें सामानाधिकरण्य केलेलें असल्यामुळें त्यावरून आत्मा जगत् या कार्यानें युक्त आहे, जगद्विशिष्ट आहे, एवढें प्रतीत होतें. जगाचें मिथ्यात्व कांहीं त्यावरून प्रतीत होत नाहीं.)

(**समाधान**—'आत्मा एकच' या पदांनीं सांगितलेल्या अखंड एकरूप आत्म्याचे ठिकाणीं त्या आत्म्याहून अगदीं विपरीत असलेल्या जगाची प्रतीति येणें, ही 'अतस्मिंस्तद्बुद्धिच' आहे. म्हणजे एका वस्तूच्या ठिकाणीं दुसऱ्या वस्तूची प्रतीति होणेंच आहे. त्यामुळें जगत्प्रतीति मिथ्या आहे. आत्म्याचें नुसतें जगद्वैशिष्ट्य, हें उपनिषदांचें प्रतिपाद्यच होऊं शकत नाहीं. कारण उपनिषद् हें एक प्रमाण आहे व

प्रत्येक प्रमाणाचा विषय असाधारण–स्वतंत्र असावा लागतो. एका प्रमाणानें सिद्ध होणारें प्रमेयच जर दुसरें प्रमाण दाखवूं लागलें तर तें त्याचें केवळ अनुवादक होतें. या जगांतील प्रत्येक पदार्थ सत्-तत्त्वानें युक्त आहे. कारण प्रत्येक वस्तु 'आहे, आहे' अशा रूपानें प्रतीत होते. 'आहे' असें वाटणें, हीच आत्मसत्ता आहे. तिला सोडून कोणत्याहि पदार्थाची प्रतीति येत नाहीं. हेंच आत्म्याचें जगद्वैशिष्ट्य आहे. पण तें त्यक्षप्रमाणानें सिद्ध आहे. यास्तव उपनिषदेंहि त्याचाच अनुवाद करितात, असें म्हण-ण्यांत फारसा अर्थ नाहीं. त्या प्रमाणभूत शब्दाचा असाधारण–अन्य प्रमाणांचा विषय : होणारा, स्वतंत्र–विषय असणेंच योग्य आहे. यास्तव 'जगाचें मिथ्यात्व' हेंच याचें प्रयोजन आहे.)

(त्याचप्रमाणें 'मिषत्' या पदानें मायेच्या स्वातंत्र्याचें निरसन केलें आहे. त्या-ळें तिच्या स्वतःसत्तेचाहि निषेध होऊन मिथ्यात्व सिद्ध होतें. कारण तिला जर वतःची स्वतंत्र सत्ता असती, तर स्वतःच्या व्यापाराविषयींहि ती स्वतंत्रच असती. ण तिला स्वातंत्र्य नाहीं, म्हणूनच स्वतःसत्ताहि नाहीं. स्वतःसत्ता नसल्यामुळेंच तिच्या मृषात्वाची–मिथ्यत्वाची सिद्धि होते.)

(**शंका**—असें जर आहे तर याच न्यायानें 'आतां' म्हणजे या व्यवहारकालींहि जगाचें मिथ्यत्व व आत्म्याचें अखंडत्व सांगतां येण्यासारखें आहे. तेव्हां श्रुतीमध्यें 'अग्रे' असें म्हणण्याचें कांहीं कारण दिसत नाहीं. अर्थात् तें पद व्यर्थ आहे, असें वाटतें.)

(**समाधान**— प्रस्तुत–स्थितिसमयीं जगत् आत्म्याहून निराळें व प्रथक् सत्तेनें युक्त आहे, अशी प्रतीति येते. यास्तव त्या प्राणिमात्रसाधारण प्रतीतीच्या विरुद्ध एकाएकीं 'हें जगत् आत्ममात्र आहे, केवल आत्मरूप आहे,' असें सांगूं लागल्यास तें साधा-रण लोकांच्या बुद्धीवर आरूढ होणार नाहीं. यास्तव प्रथम, जगाचें प्रथक् नाम व रूप व्यक्त होण्यापूर्वीं म्हणजे प्रलयदशेंत तें आत्ममात्र होतें, असा बोध केला आहे. पूर्वीं हें जगत् आत्ममात्र होतें, असें एकदा निश्चयानें कळलें म्हणजे मग तो विचारी पुरुष आतां स्थितिकाळींहि तें आत्ममात्र आहे, असें आपोआप जाणील, अशा अभिप्रायानें श्रुतींत 'अग्रे' हें पद योजिलें आहे.)

(किंवा बृहदारण्यकांत 'उत्पत्तीच्या पूर्वीं हें अव्याकृत होतें' असें म्हटलें आहे. म्हणजे सृष्टीच्या पूर्वीं हें सर्व जगत्कार्य बीजभूत अव्याकृतरूप होतें, असें सांगितलें आहे व येथें तें आत्ममात्र होतें, असें म्हटलें आहे. त्यामुळें या दोन श्रुतिवाक्यांत विरोध आहे, म्हणजे तीं परस्परविरुद्ध अर्थ सांगत आहेत, असा भास होतो. यास्तव

त्याचा परिहार करण्यासाठीं गुणोपसंहारन्यायानें येथें बृहदारण्यकांतील अव्याकृतपदाचा व बृहदारण्यकांत येथील आत्मशब्दाचा उपसंहार करावा लागतो आणि तो केला असतां ' हें पूर्वी अव्याकृत होतें व तें अव्यक्त असलेलें जगत् केवल आत्मरूप होतें, ' असें वाक्य सिद्ध होतें. त्यांतील अव्याकृतशब्दानें तमोरूप माया सांगितली जाते. कारण ' तम आसीत् ' ' मायां तु प्रकृतिं विद्यात् ' इत्यादि श्रुतिवाक्यांत त्या जगद्बीजावस्थेस ' तम, माया ' इत्यादि नांवेंहि दिलेलीं आढळतात; आणि अव्याकृतशब्दानें मायेचा निर्देश केलेला असल्यामुळें पूर्वी जगद्रूप कार्याचें अव्यक्तनामरूपात्मक मायामयत्व म्हणजे अव्यक्त नाम व रूप हेंच जिचें स्वरूप आहे अशा मायेमध्यें मिळून जाणें, तद्रूप होणें, हें सिद्ध होतें.)

(ती माया आत्म्याशीं तादात्म्य पावलेली असते, असेंहि सांगितलेलें असल्यामुळें सांख्यमताप्रमाणें ती स्वतंत्र आहे, असें ठरत नाहीं. त्यामुळें तिचें कल्पितत्व सिद्ध होतें. कारण त्यावांचून म्हणजे ती कल्पित असल्याशिवाय आत्मा व माया यांचें तादात्म्य आहे, असें म्हणतां येत नाहीं. कार्य व कारण, गुण व गुणी इत्यादि उपादान-उपादेयभावानें राहणाऱ्या पदार्थांचें परस्पर तादात्म्य दिसतें. पण आत्मा व माया यांच्यामध्यें त्यांतील एकहि प्रकार संभवत नाहीं. कारण आत्मा असंग, उदासीन, नित्यतृप्त, निर्गुण इत्यादि असल्यामुळें तो कोणाचें कारण, गुणी इत्यादि होऊं शकत नाहीं आणि असा प्रकार असल्यामुळें या श्रुतिवचनावरून आत्म्याचें अखंडत्व, आत्मभिन्न मायेचें व मायाकार्याचें–जगाचें–मिथ्यात्व, परिणाम पावणाऱ्या अविद्येचें अधिष्ठान झाल्यामुळें आत्म्याचें विवर्त-उपादानत्व व अविद्येचें परिणामित्व इत्यादि गोष्टी सूचित होतात.)

(कार्य मिथ्या आहे असें सांगण्याकरितांच तें अव्याकृतरूप आहे, असें म्हटलें आहे. त्या अव्याकृताला आत्मतादात्म्य व मायात्व असल्यामुळें मिथ्यात्व आहे. पण आतां स्थितिसमयीं तें तसें नाहीं. तर यावेळीं नाम व रूप अगदीं व्यक्त आहे आणि हा विशेष दाखविण्याकरितांच योजिलेलें ' अग्रे ' हें पद सार्थ आहे, व्यर्थ नाहीं, या अभिप्रायानेंच भाष्यांत ' प्रागुत्पत्तेरनभिव्यक्तनामरूपभेदात्मभूत० ' इत्यादि म्हटलें आहे. सारांश, 'अग्रे' शब्दानें स्थितिकालच्या व्यक्त नाम-रूपबीजात्मकतेची व्यावृत्ति केली आहे.)

(**शंका**—अहोपण, मग असें जर आहे तर साक्षात् स्थितिकालींहि जगाला मायामयत्व असल्यामुळें मिथ्यात्व आहे, असें म्हणण्यास कोणता प्रत्यवाय आहे ?)

(**समाधान**—या स्थितिसमयीं जगाला मिथ्या म्हटल्यास प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं सिद्ध होणाऱ्या त्याच्या सत्यत्वाशीं विरोध येतो. त्यामुळें एकाएकीं (म्हणजे विचार करविल्यावांचून) तसा बोध करतां येत नाहीं, असें वर म्हटलें आहे. शिवाय नाम-रूप व्यक्त

ोणें, या सृष्टीच्या पूर्वी या जगाचा अभाव होता व तें आतांच विद्यमान आहे, असें वाटत आहे. त्यामुळें त्याला कादाचित्कत्व आहे, म्हणजे तें नित्य नसून केव्हां केव्हां व्यक्त होणारें आहे, त्यामुळेंच तें रज्जूवर केव्हां केव्हां भासणाऱ्या सर्पाप्रमाणें मिथ्या आहे, असें सांगण्यासाठींहि, पूर्वी अव्याकृत होतें, असें म्हणणें योग्य होय.)

(किंवा जगाचें कांहीं सद्रूप अधिष्ठान संभवतें, असें सुचविण्यासाठीं 'इदं अग्रे आसीत्' असें म्हटलें आहे. कारण त्याचीच जर संभावना नसेल तर त्याला अखंड म्हणणें अयुक्त होईल. म्हणजे या कथनानें—सशाच्या शिंगासारख्या अत्यंत असत् वस्तूची सद्रूपानें उत्पत्ति होण्याचा असंभव असल्यामुळें कोणत्याहि कार्याची सद्रूप पूर्वावस्था संभवनीय आहे,—असें सुचविलें. पण ती कार्याची सद्रूप पूर्वावस्था अचेतन आहे, असें समजल्यास त्याची कार्याच्या आकारानें आपोआप प्रवृत्ति होणें शक्य नाहीं. म्हणून त्या प्रवृत्तीकरितां दुसऱ्या चेतनाधिष्ठानाचा अंगीकार केल्यास गौरवदोष येतो. पण घटाच्या संयोगाचें अधिष्ठानहि घट व उपादानहि घट, असा अनुभव येत असल्यामुळें एकाच आत्म्याला जगत्कार्याचें उपादान-कारणत्व व जगद्भ्रमाचें अधिष्ठानत्व संभवतें. यास्तव तें सद्रूप कारण चेतन आत्माच आहे, हें या वाक्यानें सांगितलें आहे.)

(येणेंप्रमाणें अधिष्ठानाभिन्न उपादानकारण आत्मा आहे, अशी संभावना झाली असतां त्याला अखंड एकरसत्व आहे, असें सांगण्यासाठीं 'एक: एव न अन्यत् किंचन' हीं पदें आहेत. यापक्षीं 'इदं अग्रे आत्मैव आसीत्' या श्रुत्यंशानें कार्याच्या स्वरूपाचा अनुवाद करून हें जगत् ज्या रूपानें होतें, त्याच्याच अखंड एकरसत्वाचें विधान 'स: एक: एव नान्यत्किंचन' या वाक्यानें केलें आहे. त्यामुळें या श्रुतींतील कोणत्याहि पदाला आनर्थक्य नाहीं. तर त्यांतील प्रत्येक पद सार्थ आहे.)

(म्हणूनच छान्दोग्यांतहि 'सदेव सोम्य०' या वाक्यानें सद्रूप कारणाचाच संभव कसा आहे तें दाखवून असत्कारणवादाचें म्हणजे शून्यापासून हें सर्व झालें आहे, या माध्यमिक बौद्धांच्या शून्यवादाचें निरसन केलें आहे. नाहीं तर, म्हणजे सद्रूप कारणाचीच जर तेथें संभावना विवक्षित नसती तर पुढच्याच वाक्यांत 'एकमेवाद्वितीयं' असें म्हणून त्याचें अद्वितीयत्व सांगण्याचा जो प्रयत्न केला आहे तो व्यर्थ झा असता; कारण 'सत्' जर मुळीं सिद्धच नाहीं तर त्याला अद्वितीयत्व तरी कोठेंच असणार? छान्दोग्यांतील या वचनाच्या व्याख्यानांतहि कारणाचें अद्वितीयत्व सांगितलेलें असल्यामुळें त्याहून पृथक् असलेल्या दुसऱ्या सर्वांना मिथ्यात्व आहे, हें सहजच सिद्ध होतें आणि कार्य मिथ्या ठरल्यावर त्यावरून ज्ञात होणारें कारणहि मिथ्या आहे असा निश्चय होऊन कार्य-कारणभावशून्य केवळ आत्म्याच्या साक्षात्का-

यानें पुढें सांगितलेली मुक्तिहि सिद्ध होते. तात्पर्य, या श्रुतींतील पदांवरून असे अनेक तात्त्विक सिद्धान्त ठरत असल्यामुळें तें श्रुतीवाक्य निर्दोष आहे.)

श्रुतिः–स ईक्षत लोकान्नु सृजा इति ॥

अर्थ—' सः '–तो आत्मा ' लोकान् नु सृजै '–मी लोकांना उत्पन्न करितों 'इति' –असें ' ईक्षत '–ईक्षण–अलोचन करिता झाला.

भाष्यं—स सर्वज्ञस्वाभाव्याद् आत्मा एक एव सन्नीक्षत लोकान्नु सृजा इति । ननु प्रागुत्पत्तेरकार्यकरणत्वात्कथमीक्षितवान् । नायं दोषः । सर्वज्ञस्वाभाव्यात् । तथा च मंत्रवर्णः–"अपाणिपादो जवनो ग्रहीता" इत्यादिः । केनाभिप्रायेणेत्याह–लोकानंभःप्रभृतीन्प्राणिकर्मफलोपभोगस्थानभूतान्नु सृजै सृजेऽहमिति ॥

भाष्यार्थ—(येणेंप्रमाणें संक्षेपतः सांगितलेल्या आत्म्याच्या अखंडैकरसत्वाची सिद्धि करण्यासाठीं वर प्रपंचाच्या मिथ्यात्वाचा उल्लेख केला. आतां त्यालाच अध्यारोप व अपवाद यांच्या योगानें दृढ करण्यासाठीं यापुढील सर्व अध्याय आहे. त्यांतील ' स जातो भुतान्यभिव्यैख्यत् ' येथपर्यंतचा भाग आध्यारोपाकरितां व त्यापुढील अध्यायसमाप्तीपर्यंतचा भाग अपवादाकरितां आहे. त्यांतहि वाचारंभणन्यायानें म्हणजे कोणताहि विकार आपल्या कारणाहून शब्दमात्र पृथक् असतो, वस्तुतः नाहीं; या न्यायानें आत्म्याहून निराळें असलेलें सर्व विकाररूप असल्यामुळें मिथ्या आहे, असें सांगण्यासाठीं हें पुढील सृष्टिवाक्य आहे. सृष्टिवाक्य म्हणजे उत्पत्तीविषयीं वाक्य. त्यां आरंभींच स्रष्ट्या आत्म्याचें संभवनीय म्हणून वाटणारें चेतनत्व दृढ करण्यासाठीं ' ईक्षत लोकान्नु सृजा इति ' या वाक्यानें ईक्षण सांगतात–)=तो आत्मा एक असूनं सर्वज्ञस्वभावतेमुळें ' लोकान् नु सृजै ' म्ह० मी लोकांना उत्पन्न करितों, असें ईक्ष करिता झाला. (' पण त्या एक व अखंड आत्म्याचें ईक्षण कसें संभवतें ? कार त्याच्यापाशीं त्यावेळीं विचाराचें साधन कांहीं नव्हतें, ' अशी कोणी शंका घेई म्हणून त्याला साधनाची अपेक्षा नाहीं, या अभिप्रायानें ' तो एक असूनहि सर्वज्ञस्वभावतेमुळें ईक्षण करिता झाला, ' असें भाष्यांत म्हटलें आहे. आतां भाष्यका हाच अभिप्राय शंका-समाधानांच्या योगानें स्पष्ट करितात–)=शंका–अहोपण, उत्पतीच्या पूर्वी देह, इंद्रियें इत्यादि कांहीं नसल्यामुळें त्यानें ईक्षण कसें केलें ? समाधान–यांत कांहीं दोष नाहीं. त्याला सर्वज्ञस्वभावता असल्यामुळें त्यानें देहेंद्रियावांचूनहि ईक्षण केलें. त्याविषयीं ' अपाणिपादो० ' इत्यादि मंत्रवर्ण आहे. ' त्याला हात व पाय नाहींत; पण तो ग्रहण करणारा व वेगानें धांवणारा आहे ' असा त्याचा अर्थ

आहे. कोणत्या अभिप्रायानें त्यानें ईक्षण केलें, तें श्रुति सांगते–मी अंभ:, मरीची, मर व आप या प्राणि-कर्म-फलोपभोगस्थानभूत [म्ह. प्राण्यांच्या कर्मांच्या फलाचा उपभोग घेण्याचीं स्थानेंच अशा] लोकांस उत्पन्न करितों, असें ईक्षण केलें. ('अपाणिपादो०' या मंत्राच्या पुढील तीन चरणांचा अर्थ असा आहे–त्याला नेत्र नसतांनाहि तो पाहतो. कानावांचूनच असलेला तो ऐकतो. तो सर्व वेद्याला जाणतो, पण त्याला जाणणारा दुसरा कोणी नाहीं. त्याला सर्वश्रेष्ठ महापुरुष म्हणतात. भाष्यांतील 'इत्यादि:' येथील आदिशब्दानें 'न तस्य कार्यं करणं च विद्यते' इत्यादि मंत्राचें ग्रहण करावें. त्याचा अर्थ असा–त्याला शरीर व इंद्रिय नाहीं. त्याच्यासारखा किंवा याहून अधिक, असाहि दुसरा कोणी दिसत नाहीं. त्याची सर्वोत्तम शक्ति नानाप्रकारचीच आहे, असें सांगितलें आहे. त्याची ज्ञानशक्ति व क्रियाशक्ति स्वाभाविक आहे.)

(पण यावर 'स्वाभाविक नित्य चैतन्याच्या योगानें केव्हां केव्हां होणारें ईक्षण कसें संभवतें ?' अशी शंका येते व त्याची उत्तरोत्तर अधिक चांगलीं अशीं तीन उत्तरें आहेत. १ सृष्टाच्या आरंभीं प्राण्यांच्या कर्मांमुळें सृज्य–उत्पन्न करावयाच्या पदार्थांच्या आकाराची एक अविद्यावृत्ति उत्पन्न होते. तिच्यामध्यें आत्मचैतन्य उत्पन्न होतें. तेंच ईक्षण आहे. तें पहिलें कार्य असल्यामुळें आपला व दुसऱ्याचाहि निर्वाह करूं शकतें. पण त्या ईक्षणालाहि दुसऱ्या ईक्षणाची अपेक्षा आहे, असें म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण अनवस्थादोषाचा परिहार करण्यासाठीं कोणालाहि झालें तरी असेंच सांगणें उचित आहे, असें कित्येक म्हणतात. २ दुसरे कांहीं वेदांती–सृष्टीच्या वेळीं प्राण्यांच्या कर्मांमुळें अभिव्यक्तीच्या उन्मुख झालेलें पण अव्यक्तनामरूपांनीं अवच्छिन्न असलेलें सत्स्वरूप चैतन्यच ईक्षण आहे, असें समजतात. अर्थात् ईक्षण म्हणजे चैतन्यच. पण तें शांत व शुद्ध चैतन्य नव्हे. तर सृष्टीसमयीं प्राण्यांच्या कर्मांमुळें सृष्टि व्यक्त करावयास उन्मुख झालेलें व अव्यक्तनामरूप या उपाधीनें युक्त असलेलें चैतन्य होय. त्याची उन्मुखता कदाचित् होते, नेहमींच होत नाहीं. यास्तव ईक्षणहि कदाचित् म्हणजे सृष्टीच्या वेळींच संभवतें. ३ पण बाकीचे सर्व वेदांती असें म्हणतात–ईक्षण, कामना, इत्यादि सांगणारीं वाक्यें जगाचें कारण जड नाहीं, एवढेंच सुचविण्यासाठीं आहेत. त्यामुळें त्यांचें तात्पर्य–चैतन्यानें 'विचार केला' 'कामना, इच्छा केली;' इत्यादि वाच्य अर्थामध्यें नाहीं. यास्तव त्यानें अंत:करणावांचून आलोचन कसें केलें, तें खरोखरच केलें किंवा नाहीं, इत्यादि प्रश्नांविषयीं फारसा आग्रह धरूं नये.)

श्रुतिः--स इमाल्ँल्लोकानसृजत ।

अर्थ—' सः '- तो आत्मा ' इमान् लोकान् ' या लोकांस ' असृजत-' उत्पन्न करिता झाला.

भाष्यं—एवमीक्षित्वा आलोच्य स आत्मेमाल्ँल्लोकानसृजत सृष्टवान् । यथेह बुद्धिमांस्तक्षादिरेवंप्रकारान्प्रासादादीन्सृज इति ईक्षित्वेक्षानन्तरं प्रासादादीन्सजति तद्वत् ॥

भाष्यार्थ—(आतां ' स इमाल्ँल्लोकानसृजत ' या श्रुत्यंशाचें व्याख्यान करितात-)=याप्रमाणें पूर्वी आलोचन करून तो आत्मा या लोकांस उत्पन्न करिता झाला. (येथें ईक्षणपूर्वक सृष्टि केली, असें सांगण्याचें कारण स्रष्टा चेतन आहे, हें सिद्ध व्हावें, हेंच आहे,असा अभिप्राय मनांत धरून लौकिक कार्यकर्त्या सुताराच्या सचेतनत्वाचा दृष्टान्त देतात-)=ज्याप्रमाणें या लोकीं बुद्धिमान् सुतार इत्यादि कर्ता 'मी अशा प्रकारच्या मंदिरादिकांस उत्पन्न करितों ' असा विचार करून त्या विचारानंतर मंदिरादिक कार्य निर्माण करितो त्याप्रमाणें (तो मायाशक्तियुक्त परमात्मा-चेतन, ईक्षण, आलोचन, विचार करून लोकांस निर्माण करितो. अर्थात् सृष्टीचें कारण जड नाहीं, चेतन आहे.)

भाष्यं--ननु सोपादानस्तक्षादिः प्रासादादीन्सृजतीति युक्तं निरुपादानस्त्वात्मा कथं लोकान्सृजति ॥ नैष दोषः । सलिलफेनस्थानीये आत्मभूते नामरूपे अव्याकृते आत्मैकशब्दवाच्ये व्याकृतफेनस्थानीयस्य जगतः उपादानभूते संभवतः । तस्मात् आत्मभूतनामरूपोपादानभूतः सन्सर्वज्ञो जगन्निर्मिमीत इत्यविरुद्धम् ॥

भाष्यार्थ—(अहोपण, ईक्षण करणारा चेतन-सुतार, कुंभार इत्यादि कर्ता काष्ठ, मृत्तिका इत्यादि उपादान कारणानें युक्त असतो. त्यामुळें तो राजमंदिरादि कार्यें निर्माण करितो, हें ठीक आहे. पण या उपनिषदांत तर ' हें जगत् पूर्वी एक आत्माच होता ' असें सांगितलें आहे. त्यामुळें तो अद्वितीय होता, असा निश्चय होतो. त्या अद्वितीय आत्म्यापाशीं दुसऱ्या उपादान कारणादिकांचें अस्तित्व संभवत नाहीं, यास्तव सहकारी कारणशून्य असलेल्या त्या आत्म्याला जगाचा स्रष्टा म्हणणें सर्वथा अनुपपन्न आहे, अशी शंका घेतात--)=अहोपण, उपादानयुक्त सुतार इत्यादि प्रासादादिकांस उत्पन्न करितो हें म्हणणें युक्त आहे; पण उपादानशून्य आत्मा लोकांस निर्माण कसा करितो ? (' मी अनेक होतों, जन्म घेतों, असा संकल्प करून तो स्वतःलाच सर्व जगत् करितो, ' अशा अर्थाच्या श्रुतीनें आत्माच जगाचें उपादान

कारण आहे, असें सांगितलें आहे. यास्तव त्याला दुसऱ्या लौकिक उपादानाची अपेक्षा नाहीं, म्हणून म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण आकाशादि पदार्थ व्यावहारिक आहेत. त्यामुळें घटादि इतर व्यावहारिक पदार्थांप्रमाणेंच त्यांनाहि परिणामत्व असणें संयुक्तिक होय. यास्तव आकाशादिकांचें परिणामी उपादान कोणतें, तें सांगितलें पाहिजे. आत्मा निरवयव असल्यामुळें तो परिणामी—परिणाम पावणारा नाहीं. त्यामुळें तो आकाशादिकांचें उपादानहि होऊं शकत नाहीं.)

(आकाशादि व्यावहारिक पदार्थ परिणामी आहेत. ही गोष्ट आम्हां अद्वैतवाद्यांनाहि मान्य आहे. निरवयव आत्मा परिणामी पदार्थांचें उपादान कारण होऊं शकत नाहीं, हेंहि आमच्या मताच्या विरुद्ध नाहीं. म्हणूनच आम्ही अव्यक्तनाम रूपावस्थेंत असलेलें बीजभूत अव्याकृत आशादिकाचें परिणामी उपादान आहे,असें मानितों, असें आचार्य सांगतात—)=त्यांत कांहीं दोष नाहीं. पाण्यांतील अव्यक्त फेंसाच्या स्थानीं असलेलीं आत्मभूत, अव्यक्त व केवल आत्मशब्दवाच्य अशीं नामें व रूपें व्यक्त फेंसाच्या स्थानीं असलेल्या जगाचीं उपादान कारणें संभवतात. तस्मात् आत्मरूप झालेलीं नामें व रूपें ह्याच उपादानानें युक्त होत्साता तो सर्वज्ञ आत्मा जगाला निर्माण करितो, अशी कल्पना केल्यानें कांहीं विरोध येत नाहीं. (पाणी व त्यापासून होणारा फेंस, यांचा वर दृष्टान्त दिला आहे. म्हणून त्यांच्याशीं दार्ष्टान्तिक आत्मा व जगत् यांचें साम्य दाखविण्यासाठीं पाण्यांत अव्यक्त असलेल्या फेंसाप्रमाणें आत्म्यामध्यें अव्यक्त असलेलें नाम-रूपात्मक जगत् व्यक्त जगाचें उपादानकारण आहे. अव्यक्त फेंस जसा जलरूप होऊन राहतो, त्याप्रमाणेंच अव्याकृत—अव्यक्त नाम-रूपें आत्मभूत झालेलीं असतात. अव्यक्त फेंसाला जसें केवल पाणी म्हणतात, त्याप्रमाणें अव्यक्त नाम-रूपें केवल ‘ आत्मा ’ याच एका शब्दानें वाच्य होतात, यास्तव तीं अव्यक्त नाम-रूपें व्यक्त फेंसाच्या स्थानीं असलेल्या जगाचें उपादान कारण होऊं शकतात. तस्मात् आपल्या स्वरूपांत येऊन मिळालेलीं नाम-रूपें याच उपादानानें युक्त झालेला सर्वज्ञ—चेतन आत्मा जगाला निर्माण करितो, अशी कल्पना केली असतां कोणत्याहि प्रकारची शंका येत नाहीं. भाष्यांतील ‘ आत्मभूते ’ या पदानें आत्म्यावर अव्यक्त नाम-रूप या नांवाच्या अव्याकृताचा अध्यास झालेला आहे, असें सुचविलें आहे, त्यामुळें आत्मा परिणाम पावणाऱ्या अविद्येचें अधिष्ठान आहे, असें सिद्ध झालें. अर्थात् तो आत्मा जगत्-विर्वताचें उपदान आहे; नाम-रूप आत्ममात्र असल्यामुळें मिथ्या आहे व नाम-रूप मिथ्या असल्याकारणानेंच आत्म्याच्या अद्वितीयत्वालाहि कांहीं बाध येत नाहीं. तात्पर्य, अव्याकृत आत्म्याच्या आधारानें राहतें व तें तदधीन आहे.)

भाष्यं--अथवा यथा विज्ञानवान्मायावी निरुपादान आत्मानमेव आत्मान्तरत्वेनाकाशेन गच्छन्तमिव निर्मिमीते, तथा सर्वज्ञो देवः सर्वशक्तिर्महामाय आत्मानमेवात्मान्तरत्वेन जगद्रूपेण निर्मिमीत इति युक्ततरम्। एवं च सति कार्यकारणोभयासद्वाद्यादिपक्षाश्च न प्रसज्जन्ते सुनिराकृताश्च भवन्ति ॥

भाष्यार्थ—(आतां घटादि पदार्थांनाहि विवर्तताच आहे. म्हणजे घटादि पदार्थहि विवर्त–अन्यथा भास, भ्रम आहेत. कोणताहि परिणाम विवर्ताहून निराळा नाहींच. कारण विवर्त व परिणाम हे पर्याय शब्द आहेत, असें उत्तरमीमांसेतील 'तदनन्यत्वमारम्भाणशब्दादिभ्यः '–ब्र. भा. २.१.१४.पृ.७७–व ' आत्मकृतेः परिणामात्'–ब्र.भा. १.४.१६.पृ.८१७–या दोन सूत्रांवरून ठरतें. कारण यांतील पहिल्या सूत्रांतील न्यायानें विवर्तरूपानें सिद्ध झालेल्या विकारालाच दुसऱ्या सूत्रांत परिणाम म्हटलें आहे. यास्तव सत्-आत्म्यालाच उपादानत्व आहे. माया केवल त्याला सहाय्य करितें. अशा अभिप्रायानें 'आत्मनि चैवं विचित्राश्च हि'–ब्र.भा.२.१.२८.पृ.१६३–या सूत्राचा आश्रय करून भाष्यकार वरील शंकेचा दुसऱ्या रीतीनें परिहार करितात–)=किंवा ज्याप्रमाणें ' आपण अमुक करावें ' अशा संकल्पज्ञानानें युक्त असलेला लौकिक मायावी (गारुडी) त्याच्यापाशीं कांहींएक उपादानकारण नसतांनाहि (सहकारी साधनरहित असूनहि) आपल्यालाच आपल्याहून निराळयाच रूपानें आकाशांतून जात असल्याप्रमाणें निर्माण करितो, त्याप्रमाणें सर्वज्ञ, सर्वशक्ति, महामायावान् देव आपल्यालाच निराळया रूपानें–अनात्मरूपानें–जगद्रूपानें निर्माण करितो, असें म्हणणें अधिक सयुक्तिक आहे. असें मानिलें असतां कार्य असत् आहे, कारण असत् आहे, कार्य व कारण हीं दोन्हीं असत् आहेत, इत्यादि वाद्यांचे पक्ष प्राप्त होत नाहींत व ते कोणीं उद्भावित केले, तरी चांगल्या प्रकारें निराकृत होतात, त्यांचें निराकरण होतें. (' विज्ञानवान् ' मी आतां आकाशांतून जात असल्याप्रमाणें दिसणाऱ्या आपल्या दुसऱ्या देहास निर्माण करितों, अशा संकल्प करण्याची योग्यता ज्याच्यामध्यें आहे, असा म्हणजे सचेतन. वस्तु एक असतांना ती दुसरीच भासणें, हा विवर्त आहे. पण रज्जूवर सर्प, किंवा शिंपीवर रुपें भासणें व एका जादुगारानें आपलेंच दुसरें शरीर उत्पन्न करून दाखविणें, मातीचा रुपया करणें यांत फरक आहे. पहिल्या प्रकारच्या विवर्तांत ईक्षण, स्रष्टृत्व इत्यादिकांचें भान होत नाहीं. पण दुसऱ्या प्रकारच्या विवर्तांत त्यांचें भान होतें. यास्तव जगत् हा विवर्त, यांतील दुसऱ्या प्रकारचा आहे, असें सुचवून सृष्टि रज्जुसर्पाप्रमाणें संकल्प व स्रष्टा यांवांचूनच झाली आहे, यास्तव तिला त्या दोघांचीहि गरज नाहीं, या शंकेचें निरसन 'विज्ञानवान्' या विशेषणानें केलें आहे.

'निरुपादानः–' आपल्या स्वरूपाहून व्यतिरिक्त अशा दुसऱ्या कोणत्याहि उपादानावांचून असलेल्या देवाला 'महामायः' म्हणजे महामायावी, हें विशेषण देऊन तो महामायावी असल्यामुळें सर्वशक्ति, असें सुचविलें आहे. म्हणजे सर्वशक्तित्व हा त्याचा स्वाभाविक धर्म नव्हे, औपाधिक आहे. 'युक्ततरं' 'इंद्र (आत्मा) मायांच्या योगानें अनेकाकार होतो, मायेच्या योगानेंच आत्मतत्त्व अनात्माकार होतें, मी बहु होतों, मी उत्पन्न होतों, विकार वाङ्मात्र आहे, अग्नीतील लाल, शुभ्र व काळें, या रूपांविषयीं विचार करून त्यांतील प्रत्येक रूप हा क्रमानें तेज, जल व पृथ्वी या तत्त्वांचा गुण आहे, असें कळलें असतां अग्नीचें अग्नित्व जातें' इत्यादि अनेक विचारपूर्ण श्रुतींना संमत असल्यामुळें आत्मा संकल्पपूर्वक जगत् निर्मितो, हा दुसरा पक्ष पहिल्या प्रकारच्या विवर्त पक्षाहून अधिक सयुक्तिक आहे.)

('एवं च सति-' सत् आत्माच कार्य-कारणरूपानें स्थित आहे, असा अंगीकार केला असतां १ कांहीं कारणावांचून कार्य उत्पन्न होतें, हा यदृच्छावाद्यांचा पक्ष २ उत्पत्तीच्या पूर्वी अविद्यमान असलेलेंच कार्य कर्ता, करण इत्यादि कारकांच्या व्यापारानंतर नवेंच उत्पन्न होतें, हा नैयायिकांचा पक्ष, ३ कार्य व कारण हीं दोन्हीं असत् (शून्य, अविद्यमान) आहेत, हा शून्यवादी माध्यमिक बौद्धांचा पक्ष, आणि 'वाद्यादिपक्षाः' येथील 'आदि–' शब्दानें ४ उत्पत्तीच्या पूर्वीहि कारणरूपानें विद्यमान असलेलेंच कार्य उत्पन्न होतें, हा सांख्यादिकांचा परिणाम पक्ष सांगितला आहे. 'वाद्यादिपक्षाः' येथील पक्षशब्दानें त्या त्या पक्षावरील दोषहि लक्षित होतात ते असे–१ असत्कारणपक्षीं म्हणजे करणावांचूनच कार्य यदृच्छेनें होतें, असें म्हणणाऱ्या लोकांच्या पक्षावर 'तर मग ज्यांना दहीं, चवरंग इत्यादि कार्यांची अपेक्षा असते त्यांना दूध, काष्ठ, इत्यादि त्यांच्या कारणांस संपादन करण्याची कांहीं आवश्यकता नाहीं, कारण तीं कार्यें आपोआपच यदृच्छेनें होऊं शकतील,' हा दोष येतो. २ कार्य उत्पत्तीच्या पूर्वीहि असत् असतें, या नैयायिकांच्या असत्कार्यपक्षावर 'तर मग असत् असलेल्या सशाच्या शिंगाचीहि उत्पत्ति होणें शक्य आहे, असें म्हणावें लागेल,' हा दोष येतो. ३ कार्य व कारण हीं दोन्हीं असत् आहेत, यापक्षीं वर दोन्हीं पक्षीं सांगितलेले दोष येतात. पण यांतील कोणताहि दोष आम्हीं अंगीकारलेल्या या श्रुतिसंमत विवर्तवादावर येत नाहीं. ४ सांख्यांच्या परिणामवादावर म्हणजे कार्य उत्पत्तीच्या पूर्वीहि असतें, ह्या सत्कार्यवादावर 'कार्य कारणांत विद्यमान असतें, असें म्हटल्यास, तर मग कुंभारादि कारकांच्या व्यापाराची कांहीं आवश्यकता नाहीं, तो व्यर्थ आहे, असें होतें. बरें, तें पूर्वी कारणांत नव्हतें, असें म्हटल्यास कारणालाच निराळी

अवस्था प्राप्त होणें, या परिणामाची अनुपपत्ति होते व उत्पत्तीच्या नंतर तें नसतें असें म्हटल्यास व्यवहार सिद्ध न होणें व कार्य जें प्रत्यक्ष दिसतें त्याची अनुपपत्ति होणें,' हे दोष येतात.)

(किंवा आम्हीं विवर्तवादाचाच अंगीकार केलेला असल्यामुळें परिणामादि पक्षांचा स्वीकार केल्यास परपक्षाचा अंगीकार करणें, हा दोष आम्हांवर येईल ही शंका संभवत नाहीं. असें 'एवं च सति०' इत्यादि शेवटच्या वाक्यानें भाष्यकार सांगत आहेत. कारण आम्हीं विवर्तवादाचाच अंगीकार करून इतर पक्षांवरील दोष सुचविलेले आहेत, 'सुनिराकृताश्च'—अद्वितीय आत्म वस्तूला त्याच्या विपरीत प्रपंचाकार प्राप्त होतो, असें सांगणाऱ्या 'बहु स्यां' या श्रुतीनें विवर्तवादाचाच अंगीकार केलेला असल्यामुळें इतर सर्व पक्ष श्रुतिबाह्य आहेत, असें ठरतें व त्यामुळेंच त्यांचें निवारणहि होतें.)

श्रुतिः—अम्भो मरीचीर्मरमापोऽदोऽम्भः परेण दिवं द्यौः प्रतिष्ठान्तरिक्षं मरीचयः पृथिवी मरो या अधस्तात्ता आपः ॥

अर्थ—अंभ, मरीची, मर, व आप; 'दिवं परेण'—जो द्युलोकाच्या पलीकडे आहे व 'द्यौः प्रतिष्ठा'—स्वर्गलोक ही ज्याची प्रतिष्ठा आहे 'अदः अम्भः'—तो अंभ-नांवाचा लोक आहे. 'अन्तरिक्षं मरीचयः—' अन्तरिक्ष लोक—भुवर्लोक हाच मरीचिलोक आहे. 'पृथिवी मरः—' पृथिवी हाच मर-लोक आहे. 'या अधस्तात् ता आपः—' पृथ्वीच्या खालील भोगभूमी, हेच आप-लोक आहेत.

भाष्यं—कान्लोकानसृजतेत्याह—अम्भो मरीचीर्मरमाप इति । आकाशादिक्रमेण अण्डमुत्पाद्यांभःप्रभृतीँल्लोकानसृजत । तत्रांभःप्रभृतीन्स्वयमेव व्याचष्टे श्रुतिः । अदस्तदंभःशब्दवाच्यो लोकः, परेण दिवं द्युलोकात्परेण परस्तात्सोऽम्भःशब्दवाच्यः । अंभोभरणात् । द्यौः प्रतिष्ठाश्रयस्तस्यांभसो लोकस्य । द्युलोकादधस्तादन्तरिक्षं यत्तन्मरीचयः । एकोऽप्यनेकस्थानभेदत्वाद्बहुवचनभाङ्मरीचय इति । मरीचिभिर्वा रश्मिभिः संबंधात् । पृथिवी मरो म्रियन्तेऽस्मिन् भूतानीति । या अधस्तात् पृथिव्यास्ता आप उच्यन्ते आप्नोतेर्लोकाः । यद्यपि पंचभूतात्मकत्वं लोकानां तथाप्यब्बाहुल्यादब्नामभिरेवांभो मरीचीर्मरमाप इत्युच्यन्ते ॥

भाष्यार्थ—तो कोणत्या लोकांचा उत्पन्न करिता झाला, अशी आकांक्षा झाली असतां 'अम्भो मरीचिर्मरमापः' इत्यादि श्रुति उत्तर सांगते—(लोक भौतिक—भूतांचे परिणाम असल्यामुळें व ब्रह्मांडामध्यें अंतर्भाव पावलेले असल्याकारणानें सूक्ष्म भूतांची

सृष्टि, त्यांचें पंचीकरण व ब्रह्मांडसृष्टि इतकें झाल्यानंतर येथें सांगितलेल्या अंभः-प्रभृति लोकांची उत्पत्ति झाली, असें गुणोपसंहारन्यायाचा आश्रय करून भाष्यकार सांगतात–)=आकाशादि क्रमानें ब्रह्मांड उत्पन्न करून अम्भ:प्रभृति लोकांस तो उत्पन्न करिता झाला. त्यांतील अंभ:प्रभृति लोकांचें व्याख्यान स्वतःच श्रुति करिते. (या लोकच्या मनुष्यांना अम्भ:प्रभृति लोक कोणते, तें माहीत नसल्यामुळें श्रुति सांगत आहे. द्युलोकाच्या म्हणजे स्वर्गलोकाच्या पलीकडे ' जे महर् ' इत्यादि लोक आहेत व त्या अंभोलोकांचा आश्रय जो द्युलोक आहे, त्या सर्वांचा या श्रुतींत ' अंभः'या शब्दानें निर्देश केला आहे. कारण वृष्टीच्या द्वारा आम्हांला प्राप्त होणारें जल तेथें बीजरूपानें असतें, असें भाष्यकार सांगतात–)=हा तो अम्भ:-शब्दवाच्य लोक ' परेण दिवं '– द्युलोकाच्या पलीकडे आहे. त्यांत जल मेघरूपानें भरत असल्यामुळें तो जल-वाचक अंभ:शब्दाचा वाच्य होतो. त्या अंभोलोकाची प्रतिष्ठा–आधार द्युलोक आहे. द्युलोक म्हणजे स्वर्लोक–स्वर्ग. ' यत् द्युलोकात् अधस्तात् अन्तरिक्षं '–जें द्युलो-काच्या खालीं अंतरिक्ष आहे ' तन्मरीचयः '–तो मरीचिलोक होय. तो जरी एक असला तरी त्यांत अनेक स्थानभेद असल्यामुळें ' मरीचयः ' अशा बहुवचनाला पात्र होतो. (मरीचिशब्दानें अंतरिक्षलोक लक्षित होतो. कारण त्याच्याशीं सूर्यकिरणांचा संबंध असतो. पण तो लोक तर एक आहे. मग त्याला उद्देशून ' मरीचयः' असें बहुवचन कसें घातलें आहे ? म्हणून कोणी विचारील तर भाष्यांत त्याचें उत्तर दोन प्रकारांनीं दिलेलें आहे. एक निरनिराळ्या अनेक प्रदेशांस उद्देशून बहुवचन घातलें आहे व दुसरें, अंतरिक्ष या एका लोकाचे लक्षक मरीची अनेक आहेत. वास्तव, 'मरीचयः ' हें बहुवचन त्या लक्षक किरणांचें आहे, लक्ष्य लोकांचें नव्हे. ' गङ्गायां घोषः' म्हणजे गंगेच्या तीरावर घोष आहे, या लक्षणेच्या उदाहरणांत गंगा लक्षक असून घोष [गवळीवाडा] लक्ष्य आहे. पण लक्षक 'गङ्गा' हें पद स्त्रीलिंगी असल्यामुळें त्याचें ' गंगायां ' असें स्त्रीलिंगच योजिलें आहे. ' घोष ' या पुल्लिंगी लक्ष्याच्या अनुरो-धानें पुल्लिंग योजलेलें नाहीं. तसेंच येथेंहि तें बहुत्व मरीची या लक्षकाचें आहे, असें समजावें, असें भाष्यकार सांगतात–)=किंवा त्या अंतरिक्ष लोकाचा संबंध किरणांशीं आहे. (व किरण बहु असल्यामुळें ' मरीचयः ' असें बहुवचन योजिलें आहे. भाष्य-कारांनीं या भाष्यानें मरीचिशब्दानें अंतरिक्षलोकाचेंच ग्रहण करण्याचें दुसरें निमित्त सांगितलें आहे, असें त्यांतील नुसत्या 'वा-'शब्दाकडे लक्ष्य देऊन म्हणूं नये. कारण येथें सांगितलेल्या निमित्तावांचून दुसरें निमित्त पूर्वी सांगितलेलें नाहीं. यास्तव या भाष्यां-तील ' वा ' हा शब्द विकल्पार्थी आहे, असें भ्रमानें समजूं नये. पृथिवी हा ' मर ' लोक होय. कारण त्यांत लोक मरतात. (म्हणूनच त्याला मर्त्य असेंहि म्हणतात.)=ज्या

आप-जल पृथिवीच्या खालीं आहेत त्यांना आपलोक म्हणतात. कारण अधोलोकीं निवास करणाऱ्या प्राण्यांकडून ते लोक प्राप्त केले जातात. [म्हणजे 'आप' या नांवांत 'आप् म्हणजे प्राप्त करणें' या धातूच्या अर्थाचा संबंध आहे.]

(अहोपण, या सांगितलेल्या लोकांशीं पांच भूतांचा एकसारखाच संबंध आहे, यास्तव जलावांचून पृथिव्यादि दुसऱ्या कोणत्या तरी भूताच्या नांवानेंहि वरील लोकांचा निर्देश करितां आला असता. अंतरिक्षाचा नुसत्या किरणांशींच संबंध आहे, असें कांहीं नाहीं. तर मेघादि दुसऱ्या पदार्थांशींहि त्याचा संबंध आहे. यास्तव त्यांच्या नांवांनींहि त्या लोकाचा निर्देश करतां येणें शक्य आहे. त्याचप्रमाणें पृथ्वी व तिच्या खालचे लोक यांचा क्रमानें मरण व प्राप्ति या क्रियावांचून गमनादि दुसऱ्या क्रियांशींहि संबंध आहे. यास्तव त्या क्रियांवरूनहि ते लक्षित होऊं शकतील,-या शंकेचा आचार्य अनुवाद करितात-)=जरी लोकांना पंचभूतात्मकत्व आहे, (भूतात्मकत्व म्हणजे भूतसंबंधित्व; भाष्यांतील हा शब्द उदाहरणार्थ आहे. त्यामुळें त्यांतील कांहीं लोकांशीं मेघादि दुसऱ्याहि कांहीं पदार्थांचा संबंध आहे, असें समजावें. येथें सांगितलेल्या अंभ, मरीचि, मरण व प्राप्ति यांचे क्रमानें ऊर्ध्वलोक, अंतरिक्षलोक, पृथिवी व अधोलोक यांमध्यें आधिक्य असल्यामुळें त्यांवरूनच ते लोक लक्षित होणें योग्य आहे. कारण त्या त्या वस्तूंच्या आधिक्यामुळें त्यांच्या त्यांच्या अधिष्ठानांना त्यांचीं त्यांचीं नांवें प्राप्त होत असतात. जसें-गुजराथी लोकांच्या आधिक्यामुळें गुजराथ, महाराष्ट्रियांच्या आधिक्यामुळें महाराष्ट्र, इत्यादि; असें समाधान करितात-)=तथापि त्या चारी लोकांमध्यें जलाचें बाहुल्य-अधिकता असल्यामुळें जलाच्या अम्भ, मरीची, मर व आप या नांवांनींच त्यांचा उल्लेख केलेला आहे. (भाष्यांतील 'अब्बाहुल्यात्' हें पद उपलक्षणार्थ आहे. त्यामुळें अंतरिक्षांत किरणांचें बाहुल्य असल्यामुळें त्याचा किरणांच्या नांवानें, पृथ्वींत मरणाचें बाहुल्य असल्यामुळें त्या लोकाचा 'मर' या नांवानें व पाताळांत प्राप्तीचें प्राचुर्य असल्यामुळें त्याचा 'आप' या नांवानें उल्लेख केला आहे, असें समजावें. कारण तसें न समजतां भाष्यांत जसा उल्लेख केला आहे तसेंच केवल जलाचें बाहुल्य घेतल्यास त्याच्या योगानें वरील शंकेचें समाधान होत नाहीं. कारण द्युप्रभृति वरचे लोक जरी कदाचित् जलबहुल असले, तरी अंतरिक्ष, पृथ्वी व पाताळ हे अधोलोक जलप्रचुर नाहींत. शेवटचा 'आप' हा शब्दहि प्राप्ति या क्रियेच्या अर्थी आहे. यास्तव 'अब्बाहुल्यात्' हें भाष्यकारांचें पद उपलक्षणार्थ आहे, असेंच समजावें.)

(ऊर्ध्वलोकांतून वृष्टिद्वारा आलेलें जलच आम्हांला साक्षात् दिसतें. दुसरें भूत साक्षात् दिसत नाहीं. यास्तव आमच्या दृष्टीनें वरील लोकांचें जलबाहुल्य आहे, असें म्हणतां

येतें. त्याचप्रमाणें ऊर्ध्वलोकीं गमन करणाऱ्या प्राण्यांहून अधोलोकीं गमन करणारे प्राणी अतिशय अधिक असतात, असें पुराणांत सांगितलें आहे. वास्तव 'बहुभिः आप्यन्ते अधोलोकाः'–म्हणजे अधोलोक पुष्कळ जीवांकडून प्राप्त केले जातात, अशा व्युत्पत्तीनें 'आप्ति' म्हणजे प्राप्ति या क्रियेमुळें अधोलोकांना 'आप' हें नांव प्राप्त झालें आहे. अधोलोकांस प्राप्त करून घेणाऱ्या जीवांचें तेथें प्राचुर्य आहे. पृथिवींतील प्राणी शीघ्र मरत असतात व अशा प्राण्यांचेंच तेथें बाहुल्य असतें. म्हणून पृथ्वीला 'मर' म्हटलें आहे. अंतरिक्षांतील किरणांचें बाहुल्य तर प्रसिद्धच आहे.)

श्रुतिः––स ईक्षतेमे नु लोका लोकपालान्नु सृजा इति
सोऽद्भ्य एव पुरुषं समुद्धृत्यामूर्छयत् ॥

अर्थ—'सः'-तो ईश्वर 'ईक्षत'-पुनरपि असा विचार करिता झाला 'इमे मे नु लोकाः' -हे लोक तर निष्पन्न झाले. (आतां त्यांच्या रक्षणार्थ–) 'लोकपालान् नु सृजै इति' –लोकपालांना उत्पन्न करितों, असें (त्यानें आलोचन केलें.) 'सः'–तो 'अद्भ्यः एव' –जलापासूनच–जलप्रधान पंचभूतांपासूनच 'पुरुषं'–पुरुषाकार विराट्-शरीराला 'समुद्धृत्य'–वर काढून 'अमूर्च्छयत्'–साकार–सावयव–कठिण करिता झाला.

भाष्यं–सर्वप्राणिकर्मफलोपादानाधिष्ठानभूतांश्चतुरो लोकान्सृष्ट्वा स ईश्वरः पुनरेवेक्षत। इमे नु अम्भःप्रभृतयो मया सृष्टा लोकाः परिपालयितृवर्जिता विनश्येयुः। तस्मादेषां रक्षणार्थं लोकपालाँल्लोकानां पालयितॄन्नु सृजै सृजेऽहमिति।

भाष्यार्थ—(या उपनिषदांत 'आत्मा वा०' या पहिल्या वाक्यामध्यें ज्याचा निर्देश केला आहे त्या आत्म्याच्या ज्ञानानें संसारी जीव मुक्त केला जाण्यास योग्य आहे, असें सांगावयाचें आहे. कारण असंसारी चेतनाला मोक्षाची मुळीं उपपत्तिच नाहीं. बद्ध नसलेल्याला मुक्त होण्याचेंहि कारण नसतें. पण तो संसार, ज्यांत तो करावयाचा ते आधारभूत लोक, संसार-उपाधिभूत लिङ्गशरीर, त्याचे अभिमानी देव, लिंगशरीरादिकांचें अधिष्ठान स्थूलशरीर, संसाररूप अशनाया-पिपासा [क्षुधा-तृषा] इत्यादि ऊर्मी व त्या ऊर्मी हा माझा धर्म आहे, असा अभिमान बाळगणारा भोक्ता यावांचून होऊं शकत नाहीं. म्हणजे निरनिराळ्या शरीरांत प्रवेश करून सुख-दुःखानुभवरूप संसार या इतक्या सामग्रीवांचून होऊं शकत नाहीं. वास्तव त्या सर्वांची उत्पत्ति क्रमानें 'अयमावसथः' येथपर्यंत सांगण्याची इच्छा करणारा भगवान् वेद संसाराधिष्ठानभूत–आधारभूत लोकांची उत्पत्ति सांगून आतां त्या लोकांच्या पालक देवांची सृष्टि सांगण्याच्या मिषानें समष्टि स्थूलशरीर, समष्टि लिंगशरीर व त्यांचे अभिमानी देव यांची सृष्टि सांगण्यास 'स ईक्षतेमे नु०' या वाक्यानें आरंभ करितो व भाष्यकार त्यांचें

व्याख्यान करितात–)=सर्व प्राण्यांच्या अनुष्ठित कर्माचें फल व त्याचें उपादान–त्याचें साधन, यांच्या अधिष्ठानभूत–आधाररूप अंभःप्रभृति चार लोकांस उत्पन्न करून तो ईश्वर पुनरपि असें ईक्षण करिता झाला. मीं उत्पन्न केलेले हे अम्भःप्रभृति लोक परिपालकांवांचून राहिल्यास नाश पावतील. यास्तव यांच्या रक्षणासाठीं लोकपालांस–लोकांच्या पालकांस 'अहं सृजे'– मी उत्पन्न करितों 'इति'–असें (त्यानें ईक्षण केलें, असा संबंध.)

भाष्यं—एवमीक्षित्वा सोऽद्भ्य एवाप्प्रधानेभ्य एव पंचभूतेभ्यो येभ्योऽम्भःप्रभृतीन्सृष्टवांस्तेभ्य एवेत्यर्थः । पुरुषं पुरुषाकारं शिरःपाण्यादिमन्तं समुद्धृत्य अद्भ्यः समुपादाय मृत्पिंडमिव कुलालः पृथिव्याः अमूर्छयन्मूर्छितवान्संपिंडितवान्स्वावयवसंयोजनेनेत्यर्थः ॥

भाष्यार्थ—(समष्टि लिंगशरीर व त्यावर अभिमान ठेवणाऱ्या देवता यांची उत्पत्ति विराटाच्या अवयवांपासून होणारी असल्यामुळें तिच्याकरितां विराट्सृष्टि सांगतात–) =याप्रमाणें ईक्षण करून तो जलापासूनच, ज्यांमध्यें जल प्रधान आहे अशा पंचभूतांपासूनच म्हणजे ज्यांच्यापासून अंभःप्रभृति लोकांना त्यानें उत्पन्न केलें त्यांच्याचपासून, असा भावार्थ. पुरुषास–मस्तक, हात इत्यादिकांनीं युक्त असलेल्या पुरुषाकारास वर काढून कुंभार पृथ्वीपासून मातीचा गोळा जसा काढून घेतो, त्याप्रमाणें जलापासून पुरुषास काढून घेऊन 'अमूर्छयत्'–साकार–सावयव करिता झाला, त्याच्या अवयवांची चांगली योजना करून घट्ट करिता झाला. (भाष्यकारांनीं वर–पृष्ठ ७२–'अण्डमुत्पाद्याम्भःप्रभृतींल्लोकानसृजत' या भाष्यानें लोकांच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीच ब्रह्मांडाची उत्पत्ति जरी सांगितली आहे, तरी येथें लोकपालांची उत्पत्ति सांगण्यासाठीं त्या पूर्वोक्त उत्पत्तीचाच अनुवाद केला आहे. यास्तव भाष्यावर पूर्वोत्तरविरोध हा दोष येत नाहीं.)

श्रुतिः—तमभ्यतपत्तस्याभितप्तस्य मुखं निरभिद्यत यथाण्डम् । मुखाद्वाग्वाचोऽग्निर्नासिके निरभिद्येतां नासिकाभ्यां प्राणः प्राणाद्वायुरक्षिणी निरभिद्येतामक्षीभ्यां चक्षुश्चक्षुष आदित्यः कर्णौ निरभिद्येतां कर्णाभ्यां श्रोत्रं श्रोत्राद्दिशस्त्वङ्निरभिद्यत त्वचो लोमानि लोमभ्य ओषधिवनस्पतयो हृदयं निरभिद्यत हृदयान्मनो मनसश्चंद्रमा नाभिर्निरभिद्यत नाभ्या अपानोऽपानान्मृत्युः शिश्नं निरभिद्यत शिश्नाद्रेतो रेतस आपः ॥

इत्यैतरेयोपनिषद्यात्मषट्के प्रथमः खण्डः ॥ १ ॥

अर्थ—'तं'–त्या विराट्-पुरुषास उद्देशून 'अभ्यतपत्'–त्यांतील छिद्रें, त्या छिद्रांतील इंद्रियें, त्यांच्या अभिमानी देवता, इत्यादिकांच्या सृष्ट्यर्थ तो परमेश्वर पर्यालोचन

करूं लागला. त्याचें पर्यालोचन हेंच तप आहे, असें उपनिषदांत सांगितलेंच आहे. 'तस्य अभितप्तस्य '–ज्याच्याविषयीं सर्वप्रकारें पर्यालोचन केलें आहे अशा त्या विराट् पिंडाचें 'मुखं '–मुख हें छिद्र 'निरभिद्यत '–झालें, मुखच्छिद्र विदारित झालें, उत्पन्न झालें, तें कसें झालें, हें सुचविण्यासाठीं 'यथा अण्डं'–असा दृष्टान्त दिला आहे. म्हणजे पक्षी, सर्प इत्यादिकांचें परिपक्क झालेलें अंडें जसें आपोआप उकलतें त्याप्रमाणें तें मुखच्छिद्र झालें. 'मुखात् वाक्'–त्या मुखच्छिद्रापासून वाक् हें इंद्रिय निष्पन्न झालें. 'वाचः अग्निः'–वाक्-पासून अग्निदेवता उत्पन्न झाली, त्याचप्रमाणें 'नासिके'–नाकाचीं दोन छिद्रें 'निरभिद्येतां'–फुटलीं. 'नासिकाभ्यां'–त्या नाकाच्या छिद्रांपासून 'प्राणः'–घ्राणेंद्रिय व 'प्राणात्'–प्राणापासून 'वायुः'–वायु देवता झाली. 'अक्षिणी निरभिद्येतां'–नेत्रांचीं छिद्रें झालीं. 'अक्षीभ्यां'–त्या दोन नेत्रांपासून 'चक्षुः'–चक्षुरिन्द्रिय व 'चक्षुषः'–चक्षूपासून 'आदित्यः'–सूर्य उत्पन्न झाला. 'कर्णौ '–कानाचीं छिद्रें, 'निरभिद्येतां'–झालीं. 'कर्णाभ्यां'–दोन्ही कर्णांपासून 'श्रोत्रं'–श्रोत्रेंद्रिय व 'श्रोत्रात् दिशः'–श्रोत्रापासून दिशा झाल्या. 'त्वक् निरभिद्यत '–त्वक् इंद्रिय निष्पन्न झालें. 'त्वचो लोमानि '–त्वचेपासून लोम उत्पन्न झाले. येथें लोमशब्दानें लोमाधारभूत व त्वचेंत असणारें स्पर्शनेन्द्रिय घ्यावें. 'लोमभ्यः ओषधिवनस्पतयः '–स्पर्शनेंन्द्रियापासून औषधी व वनस्पती झाल्या. 'हृदयं निरभिद्यत'–हृदय निर्माण झालें. 'हृदयात् मनः'–हृदयापासून मन झालें. 'मनसः चन्द्रमाः'–मनापासून चन्द्रमा झाला. 'नाभिः निरभिद्यत'–नाभि हें छिद्र झालें. 'नाभ्या अपानः'–नाभीपासून अपान झाला. 'अपानात् मृत्युः'–अपानापासून मृत्यु झाला. 'शिश्नं निरभिद्यत '–शिश्न हें छिद्र झालें. 'शिश्नात्'–त्या छिद्रापासून 'रेतः'–गुह्येंद्रिय झालें आणि 'रेतसः'–गुह्येंद्रियापासून 'आप' झालें. (१)

भाष्यं—तं पिंडं पुरुषविधमुद्दिश्याभ्यतपत् । तदभिध्यानं संकल्पं कृतवानित्यर्थः । 'यस्य ज्ञानमयं तपः ' इत्यादिश्रुतेः । तस्याभितप्तस्येश्वरसंकल्पेन तपसाभितप्तस्य पिंडस्य मुखं निरभिद्यत मुखाकारं सुषिरमजायत । यथा पक्षिणोऽडं निर्भिद्यत एवम् । तस्मान्निर्भिन्नान्मुखाद्वाक्करणमिंद्रियं निरवर्तत तदधिष्ठाताग्निस्ततो वाचो लोकपालः । तथा नासिके निरभिद्येताम् । नासिकाभ्यां प्राणः । प्राणाद्वायुः । इति सर्वत्राधिष्ठानं करणं देवता च त्रयं क्रमेण निर्भिन्नमिति । अक्षिणी कर्णौ त्वक् । हृदयमन्तःकरणाधिष्ठानं मनोऽन्तःकरणं । नाभिः सर्वप्राणबन्धनस्थानम् । तस्मादपानसंयुक्तत्वादपान इति पाय्विंद्रियमुच्यते । तस्याधिष्ठात्री देवता मृत्युः । यथाऽन्यत्र । तथा शिश्नं निरभिद्यत प्रजननेंद्रियस्थानमिंद्रियं रेतो रेतोविसर्गार्थत्वात्सह रेतसोच्यते रेतस आप इति ॥

भाष्यार्थ—(याप्रमाणें विराटाची उत्पत्ति सांगून त्याच्या अवयवांपासून लोकपालांची उत्पत्ति ‘ तमभ्यतपत्तस्याभितप्तस्य० ’ या श्रुतिवचनाच्या व्याख्यानानें सांगतात–)=‘ तं पुरुषविधं पिण्डं उद्दिश्य’–त्या पुरुषाकार पिंडाला उद्देशून ‘ अभ्यतपत् तदभिध्यानं संकल्पं कृतवानित्यर्थः ’–अभ्यतप, त्याविषयीं चिंतन, संकल्प करिता झाला, असा भावार्थ. (अभ्यतपत्–यांतील तपःशब्दानें अभिध्यान–चिंतननांवाचें ज्ञान सांगितलें आहे. कृच्छ्र-चांद्रायणादि शरीरसंतापक तप नव्हे. याविषयीं श्रुतीचें प्रमाण देतात–)=ज्यांचें तप ज्ञानमय आहे (ज्ञानच आहे, कृच्छ्रादि नव्हे) अशा अर्थाची श्रुति आहे. त्या अभितप्त म्हणजे ईश्वराच्या संकल्परूप तपानें संकल्पिलेल्या पिंडाला तोंड फुटलें, मुखाच्या आकाराचें छिद्र झालें. म्हणजे ज्याप्रमाणें पक्ष्याचें अंडें आपोआप उकलतें, त्याप्रमाणें (त्या पुरुषाकार पिंडाला तोंड झालें.) त्या फुटलेल्या मुखापासून वाक्-इंद्रिय झालें. त्या इंद्रियापासून लोकपाल अग्नि वाणीचा अधिष्ठाता झाला. [वागादि सर्व इंद्रियें अपंचीकृत भूतांचीं कार्यें जरी असलीं व मुखादि गोलकांचीं तीं कार्यें नसलीं तरी मुखादि आश्रयांमध्यें--मुखादि स्थानांमध्यें त्यांची अभिव्यक्ति होत असल्यामुळें–तीं व्यक्त होत असल्यामुळें येथें ‘मुखात् वाक्’ इत्यादि म्हटलें आहे–]=त्याचप्रमाणें नासिकाछिद्रें फुटलीं–नाकांचीं दोन भोकें झालीं. नासिकाछिद्रांपासून प्राण झाला. (येथें प्राणशब्दानें प्राणवृत्तिसहित घ्राणेंद्रिय घ्यावें.) प्राणापासून वायु झाला. आतां यापुढें ‘ अक्षिणी निरभिद्येतां ’ इत्यादि श्रुतिवाक्यांत सर्वत्र अधिष्ठान, इंद्रिय व देवता अशीं तीन क्रमानें झालीं, असें समजावें. (अधिष्ठान म्हणजे गोलक.) दोन नेत्रगोलक, दोन कर्णगोलक व त्वक्-गोलक उत्पन्न झालें. (त्यांपासून क्रमानें चक्षुरिंद्रिय, श्रोत्रेंद्रिय व लोम–लोमांसह नियमानें असणारें स्पर्शनेंद्रिय, हीं उत्पन्न झालीं. त्या इंद्रियांपासून आदित्य, दिशा व ओषधि-वनस्पति, या देवता झाल्या. ओषधिवनस्पति या शब्दानें त्याची वायु ही अधिदेवता लक्षित होते. आतां ‘ चित्तं तु चेतो हृदयं, ’ ‘ हृदयज्ञं च अहृदयज्ञं च ’ इत्यादि वचनांमध्यें हृदय हा शब्द अंतःकरण या अर्थी योजिला आहे व तो त्याच अर्थी रूढ आहे. यास्तव श्रुतींत ‘ हृदयान्मनः ’–असें म्हणून मनःशब्दानेंहि तेंच सांगणें योग्य नव्हे. कारण त्यावर पुनरुक्तता दोष येतो, असें कोणाला वाटेल म्हणून आचार्य म्हणतात–)=‘ हृदयं ’ या शब्दानें अंतःकरणाचें अधिष्ठान व ‘ मनः ’ या शब्दानें अंतःकरण घ्यावें. [म्ह० हृदयशब्दानें अन्तःकरणाचें अधिष्ठान हृदयकमल सांगितलें आहे.]=नाभि म्हणजे सर्व प्राणांच्या बंधनाचें स्थान. (गुदेचें मूळ, असा अर्थ) त्या नाभी-(सूचनाअपान झाला.) अपानाशीं संयुक्त झालेलें असल्यामुळें येथें ‘ अपान ’ या

शब्दानें 'पायु' हें इंद्रिय सांगितलें आहे. त्याची अधिष्ठात्री देवता मृत्यु आहे. (अहोपण, श्रुतींतील 'शिश्नं निरभिद्यत' या पर्यायांत शिश्न व रेत यांचीच उत्पत्ति सांगितल्यास स्त्रीयोनि, शोणित इत्यादिकांची उत्पत्ति सांगितली नाहीं, असें होईल, अशी आशंका येऊन शिश्नशब्दानें उपस्थेंद्रियाचें स्थान लक्षित होतें, रेत या शब्दानें त्याचा त्याग करण्यास उपयोगी असलेलें उपस्थेंद्रिय लक्षित होतें व 'अप' या शब्दानें अप्उपलक्षित पंचभूतें ही ज्याची उपाधि आहे तो प्रजापति सांगितला जातो, असें सांगतात–)=ज्याप्रमाणें पूर्वीच्या इतर पर्यायांमध्यें स्थान, इंद्रिय व देवता अशा तिघांचा निर्देश केला आहे, त्याप्रमाणें येथेंहि 'शिश्नं–प्रजननेन्द्रियस्थानं निरभिद्यत'–शिश्न प्रजननेंद्रियाचें स्थान–गोलक उत्पन्न झालें. 'रेतः इति इन्द्रियं उच्यते'–रेत या शब्दानें इन्द्रिय सांगितलें जातें. कारण तें इंद्रिय रेताच्या उत्सर्गीकरितां आहे. 'रेतसा सह (संबद्धं)'–रेताशीं संबद्ध आहे. (म्हणून लक्षणा संभवते.) 'रेतसः आपः इति'–रेतापासून म्हणजे उपस्थेंद्रियापासून आप–प्रजापति झाला.

इति श्रीशंकराचार्यकृत ऐतरेयोपनिषद्भाष्याच्या प्रथम खंडाचा विष्णुशर्मकृत सविवरण अर्थ समाप्त झाला.

श्रुतिः—ता एता देवता सृष्टा अस्मिन् महत्यर्णवे प्रापतंस्तमशनापिपासाभ्यामन्ववार्जत् ॥ ता एनमब्रुवन्नायतनं नः प्रजानीहि । यस्मिन् प्रतिष्ठिता अन्नमदामेति ॥ ताभ्यो गामानयत्ता अब्रुवन्न वै नोऽयमलमिति ॥ ताभ्योऽश्वमानयत्ता अब्रुवन्न वै नोऽयमलमिति ॥ ताभ्यः पुरुषमानयत्ता अब्रुवन् सुकृतं बतेति । पुरुषो वाव सुकृतम् ॥ ता अब्रवीद्यथायतनं प्रविशतेति ॥

अर्थ—ताः एताः देवताः सृष्टाः'–त्या ह्या इंद्रियाभिमानिनी देवता उत्पन्न झाल्या असतां 'अस्मिन् महति अर्णवे'–वर सांगितलेल्या विराड्देहरूपी मोठ्या–अति विस्तृत समुद्रांत [विराड्देहांत] 'प्रापतन्'–पडल्या. तेव्हां परमेश्वरानें 'तं'–सर्व इंद्रियें व त्यांच्या देवता यांच्या अधिष्ठानभूत अशा त्या विराड्देहास 'अशनापिपासाभ्यां'–क्षुधा व पिपासा (तहान) यांच्या योगानें 'अन्ववार्जत्'–संयुक्त केलें. (आतां ही श्रुति अल्पदेहांची उत्पत्ति सांगते–)='ताः'–विराड्देहांत पडलेल्या इंद्रियाभिमानिनी देवता 'एनं'–ह्या स्रष्ट्या परमेश्वरास 'अब्रुवन्'–म्हणाल्या. हे परमेश्वरा! हा विराड्देह आमच्या भोगास योग्य नाहीं. कारण तो फारच विस्तृत आहे. यास्तव त्याला नखशिखांत व्यापून आम्ही त्यांत प्रतिष्ठित होण्यास

असमर्थ आहों. त्याचप्रमाणें या एवढ्या देहाला पुरेल इतकें अन्न संपादन करण्यासहि आम्ही असमर्थ आहों. यास्तव 'यस्मिन् प्रतिष्ठिता: (सत्य:) अन्नं अदाम'–ज्या अल्पदेहांत प्रतिष्ठित होऊन आम्ही अन्न खावूं शकूं [म्हणजे त्या अल्पदेहास पुरेल इतकें अन्न खाण्यास समर्थ होऊं] असें 'आयतनं न: प्रजानीहि'–शरीर (स्थान) आम्हांकरितां संपादन कर. (असें स्थान कोणतें याचा विचार कर.) 'इति'–असें त्या बोलल्या. तेव्हां परमेश्वर 'ताभ्य:०'–त्या देवतांच्या भोगाकरितां 'गां आनयत्' –गायीचा देह आणिता झाला. 'ता: अब्रुवन्'–तेव्हां त्या देवता म्हणाल्या, 'न वै न: अयं अलं'–'न:'–आम्हांला जसा पाहिजे तसा हा नाहीं. (या शरीराला वरचे दांत नाहींत. यास्तव त्याला दूर्वादि मुळें उपटतां येणें शक्य नाहीं. तस्मात् त्या विराड्देहाप्रमाणें हाहि गायीचा देह राहूं दे. ज्याला दोन्ही बाजूस दांत आहेत, असा दुसराच देह निर्माण कर,)='इति'–असें बोलल्या. त्यानंतर परमेश्वर 'ताभ्य:'– त्यांच्याकरितां 'अश्वं आनयत्'–अश्व आणिता झाला. पण 'ता: अब्रुवन्'–त्या म्हणाल्या 'न वै न: अयं अलं इति'–हा अश्वदेहहि विवेकज्ञानशून्य असल्यामुळें आम्हांला पुरेसा नाहीं. तेव्हां परमेश्वर 'ताभ्य:'–त्यांच्यासाठीं 'पुरुषं आनयत्' –विवेकसंपन्न पुरुषदेह आणिता झाला. 'ता: अब्रवन्'–तेव्हां तेवढ्यानें संतुष्ट झालेल्या त्या देवता म्हणाल्या, 'सुकृतं बत'–अहाहा ! परमेश्वरानें हें फार चांगलें केलें, येथें 'बत' या आश्चर्यवाचकशब्दानें आपला संतोष सुचविणाऱ्या त्या 'सुकृतं' –चांगलें केलें 'इति'–असें बोलल्या. यास्तव 'पुरुष: वाव सुकृतं'–मनुष्यदेहच 'सुकृतं' या संतोषद्योतक शब्दानें सांगतां येण्यासारखा आहे. (याविषयीं याच अरण्यकांत मागें 'मनुष्य देहांतच आत्मा अधिक प्रगट झाला आहे. कारण तो प्रज्ञानानें अतिशय संपन्न आहे. तो आपल्याला कळलेलें बोलूं शकतो. कालची गोष्ट त्याला आज आठवते. त्याला प्रकाश व अप्रकाश यांचें ज्ञान असतें. तो या मर्त्य-शरीराच्या योगानें अमृताच्या [अमरणाच्या] प्राप्तीची इच्छा करितो, इत्यादि योग्यतेनें तो संपन्न आहे' असें म्हटलें आहे. आतां ईश्वरानें निर्माण केलेल्या भोग-योग्य शरीरांत त्या देवतांचा प्रवेश व्हावा म्हणून श्रुति ईश्वराची प्रेरणा दाखविते–) =तो ईश्वर 'ता: यथायतनं प्रविशत इति अब्रवीत्'–त्या देवतांना 'अहो देवतांनो, आपापल्या यथोचित आयतनांत [शरीरांत, स्थानांत] प्रवेश करा,' असें बोलला. [म्हणजे विराड्देहाच्या ज्या छिद्रांत जें इंद्रिय उत्पन्न झालें व त्यांत जी देवता उत्पन्न झाली, त्यांच्याच अनुरोधानें, त्यांच्या स्थानादिकांचें उल्लंघन न करितां प्रवेश करा, अशी आज्ञा ईश्वरानें केली.]

भाष्यं—ता एता अग्न्यादयो देवता लोकपालत्वेन संकल्प्य सृष्टा ईश्वरेणास्मिन्संसारार्णवे संसारसमुद्रे महत्यविद्याकामकर्मप्रभवदुःखोदके तीव्ररोगजरामृत्युमहाग्राहेऽनादावनन्तेऽपारे निरालम्बे विषयेन्द्रियजनितसुखलवतृणविश्रामे पंचेन्द्रियार्थतृण्मारुतविक्षोभोत्थितानर्थशतमहोर्मौ महारौरवाद्यनेकनिरयगतहाहेत्यादिकूजिताक्रोशनोद्भूतमहारवे सत्यार्जवदानदयाहिंसाशमदमधृत्याद्यात्मगुणपाथेयपूर्णज्ञानोडुपे सत्संगसर्वत्यागमार्गे मोक्षतीरे एतस्मिन्महत्यर्णवे प्रापतन्पतितवत्यः ॥

भाष्यार्थ—(येणेंप्रमाणें वर–प्रथम खंडांत समष्टि इंद्रियांची व त्यांच्या अभिमानिनी देवतांची उत्पत्ति सांगून आतां या दुसऱ्या खंडांत त्या देवतांच्या भोगाला योग्य अशा अल्प व्यष्टि देहांची उत्पत्ति व भोगाकरितां त्यांत देवतांचा व्यष्टिरूपानें प्रवेश, हें सांगण्याची इच्छा करणारा वेद प्रथम त्याच्या उपोद्घातरूपानें क्षुधा व तृषा यांची सृष्टि सांगतो. भाष्यकार ' ता एता देवता सृष्टा अस्मिन्महत्यर्णवे प्रापतन् ।' या पहिल्या वाक्याचें व्याख्यान आरंभितात–)=ईश्वरानें लोकपालत्वानें–लोकपालभावानें संकल्प करून उत्पन्न केलेल्या त्या ह्या अग्नि, वायु इत्यादि देवता या मोठ्या संसारार्णवांत–संसारसागरांत पडल्या. (असा अन्वय. देवतांनीं स्वरूपाज्ञानपूर्वक ब्रह्मांडरूप संसारांत आसक्त होणें, संसार हेंच सर्वस्व आहे, शरीरादि पदार्थच मी आहें इत्यादि अभिमान धरल्यामुळें बद्ध होणें, हेंच संसारार्णवांत पतन आहे. तें अशनायादिकांच्या उत्पत्तीच्या उपयोगी आहे. यास्तव या मोठ्या सागरांत त्या देवता पडल्या, इत्यादि म्हटलें आहे. भाष्यांतील सर्व सप्तम्यन्त पदें सागराचीं विशेषणें आहेत. संसाराचें समुद्राशीं सादृश्य दाखविण्यासाठीं तीं योजिलेलीं आहेत–)='अविद्याकामकर्मप्रभवदुःखोदके'–अविद्या म्हणजे आत्म्याचें विपरीत भान, तिच्यामुळें होणारी विषयेच्छा व विषयेच्छेमुळें होणारें कर्म, यांच्या योगानें उत्पन्न होणारें दुःख, हेंच त्या संसारसागरांतील उदक आहे. (जलांत मोठ्या दुःखानेंच, संकटानेंच प्रवेश करावा लागतो. दुःखांतहि कोणी स्वेच्छेनें पडत नाहीं. या साम्यामुळें दुःखाला उदक म्हटलें आहे.)=' तीव्ररोगजरामृत्युमहाग्राहे'–ज्या सागरांत तीव्र रोग, जरा, मृत्यु, हेच मोठमोठे ग्राह [मकर, सुसरी] आहेत. ' अनादौ'–जो नित्य, ' अनन्ते'–तत्त्वज्ञानावांचून विनाश पावत नसल्यामुळें अनन्त–अंतरहित, अज्ञांना पुढचा अवधिच नसतो, म्हणून 'अपार' व विश्रांतीचें चांगलें स्थान नसल्यामुळें, जो ' निरालम्ब ' आहे; (पण त्यांत विश्रांतीचें चांगलें स्थान जरी नसलें तरी त्याचा आभास आहे, असें भाष्यकार म्हणतात–)= विषय व इंद्रियें यांच्या संयोगापासून उत्पन्न झालेला सुखाचा लेश (अंश)

हेंच ज्यांत क्षणिक विश्रांतीचें स्थान आहे, पांच इंद्रियांचे अर्थ म्हणजे शब्दादि विषय, त्यांविषयींची तृष्णा हाच वायु, त्याच्या योगानें होणारा जो विक्षोभ, त्या विक्षोभापासून उद्भवलेले शेकडों अनर्थ–विषयसंपादनादिकांच्या योगानें होणारे क्लेश, ह्याच ज्यांत महा ऊर्मी आहेत; ज्यांत महारौरवादि अनेक नरक असून त्यांतील जीवांचें 'हाय हाय' इत्यादि कूजित व आक्रोश यांच्या योगानें ज्यांत मोठे ध्वनि होत आहेत; (गर्भवास, गर्भाशयांतून बाहेर येणें, बाल्य, तारुण्य, जरा, मरण इत्यादि अवस्था दुःखद आहेत, त्यामुळें तेच अनेक निरय असून त्यांतील प्राण्यांचे 'हाय हाय' असे सूक्ष्म व मोठे ध्वनी, यांच्या योगानें ज्या संसारार्णवांत मोठा शब्द होत असतो अशा महासागरांत देवता पडल्या. 'अहोपण, संसारसागर जर अशा प्रकारचा आहे तर त्याचें उल्लंघन कोणालाहि केव्हांहि करितां येणें शक्य नाहीं. यास्तव मोक्षशास्त्र व्यर्थ होतें,' अशी आशंका घेऊन 'अविवेक्याविषयीं जरी हें खरें असलें तरी विवेकी पुरुषांना त्यांतून तरून जाण्यास उपाय आहे,' असें 'सत्यार्जवदान०' इत्यादि विशेषणानें सांगितलें आहे–)=सत्य, सरळपणा, दान, दया, अहिंसा, शम, दम, संतोष इत्यादि आत्मगुण, याच पाथेयानें भरलेली ज्ञानरूपी नौका ज्यांत आहे, सत्संग व सर्वत्याग हेच ज्ञाननौकेचे दोन मार्ग ज्यांत आहेत, व मोक्ष हेंच ज्याचें तीर आहे, अशा या महासागरांत त्या देवता पडल्या. (पाथेय म्हणजे प्रवासांत असतांना मार्गांत खाण्याकरितां घेतलेले पदार्थ, सत्संग म्हणजे गुरुप्राप्ति व सर्वत्याग म्हणजे संन्यास. मोक्ष झाला असतां पुनः संसारसागराचा स्पर्श होत नाहीं, म्हणून तोच ज्यांत तीरासारखा आहे, अशा या प्रत्यक्षसिद्ध महासागरांत त्या देवता पडल्या. म्हणजे आत्मस्वरूपास विसरून संसारांत 'हा मी' अशा अभिमानानें आसक्त झाल्या.)

भाष्यं—तस्मात् अग्न्यादिदेवताप्ययलक्षणापि या गतिर्व्याख्याता ज्ञानकर्मसमुच्चयानुष्ठानफलभूता सापि नालं संसारदुःखोपशमाय इत्ययं विवक्षितोऽर्थोऽत्र। यत एवं तस्मादेवं विदित्वा परं ब्रह्म आत्मात्मनः सर्वभूतानां च यो वक्ष्यमाणविशेषणः प्रकृतश्च जगदुत्पत्तिस्थितिसंहारहेतुत्वेन। स सर्वसंसारदुःखोपशमनाय वेदितव्यः॥ तस्मात् "एष पन्था एतत्कर्मैतद्ब्रह्मैतत्सत्यं" यदेतत्परब्रह्मात्मज्ञानं "नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय" इति मंत्रवर्णात्॥

भाष्यार्थ—(अहोपण, संसारसागरांत पडणें, पुढें सांगितलेल्या अशनाया, पिपासा यांनीं युक्त होणें, इत्यादि सर्व बंध त्यावर अभिमान ठेवणाऱ्या म्हणजे 'मी संसारी, अशनाया-पिपासावान् आहें,' इत्यादि अभिमान बाळगणाऱ्या जीवाच्या आहे, असें म्हणणेंच योग्य आहे. तो बंध देवतांचा आहे असें म्हणणें योग्य नव्हे. पण 'देवतां-

च्याहि त्यावर अभिमान असतो, म्हणून तसें-त्या मोठ्या सागरांत पडल्या-असें म्हटलें आहे, ' म्हणून म्हणाल तर तेंहि बरोबर नाहीं. कारण मुख्यत्वेंकरून अभिमान ठेवणाऱ्या जीवाला सोडून सामान्यत: त्यावर अभिमान ठेवणाऱ्या देवतांविषयीं तसें म्हणणें, यांत कोणता मोठा अभिप्राय आहे तें सांगितलें पाहिजे, असें कोणी म्हणेल म्हणून श्रीशंकराचार्य म्हणतात-)=ज्याअर्थी संसारसागरांत पडणें हा त्यांचा धर्म आहे, त्याअर्थी अग्नि, वायु इत्यादि देवतांच्या स्वरूपांत लय पावणें, हें जिचें लक्षण आहे अशीहि जी उपासना व कर्म त्यांचें समुच्चयानें अनुष्ठान केल्यामुळें फलरूपानें प्राप्त होणारी गति पूर्वी सांगितली आहे, तीहि संसारदु:खाच्या उपशमास-त्याचें शमन-शांति -नाश करण्यास समर्थ नाहीं, हा येथें विवक्षित-सांगावयास इच्छिलेला-अर्थ आहे. (पण अशा प्रकारची विवक्षा असण्याचें तरी प्रयोजन काय, तें सांगतात-)=ज्याअर्थी असें आहे त्याअर्थी असें जाणून [देवतांमध्यें लय पावणें, ही गति संसारदु:खाची शांति करण्यास समर्थ नाहीं, असें जाणून] आपला व इतर सर्वभूतांचा आत्मा कीं, जो ' आत्मा वा इदमग्र आसीत् ' येथून जगाची उत्पत्ति, स्थिति व लय यांचा हेतु या रूपानें प्रकृत आहे, व ज्याला आणखी दुसरीं विशेषणें पुढें दिलीं आहेत तो आत्मा परब्रह्म-सर्वव्यापी आहे, असें सर्वसंसारदु:खाच्या उपशमासाठीं जाणण्यास योग्य आहे.

(अहोपण, 'एष पन्था एतत्कर्मैतद्ब्रह्मैतत्सत्यं' म्हणजे हाच मार्ग आहे, हेंच कर्म आहे, हेंच ब्रह्म आहे व हेंच सत्य आहे, इत्यादि वर्णन करावयास आरंभ करून ' उक्थमुक्थं० ' इत्यादि वाक्यानें कर्मसंबंधी सगुण ब्रह्मात्मज्ञानाचेंच विधान केलेलें असल्यामुळें त्यालाच मोक्षसाधनत्व आहे. ' आत्मा वा इदं० ' या वाक्यानें येथें सांगितलेल्या केवल निरुपाधिक आत्म्याच्या नुसत्या ज्ञानाला-साक्षात्काराला मोक्षसाधनत्व नाहीं. म्हणजे निर्विशेष आत्म्याचें नुसतें ज्ञान हेंच कांहीं मोक्षाचें साधन नव्हे, तर कर्मसंबंधी सगुण ब्रह्माचें ज्ञान हें मोक्षाचें साधन आहे, अशी शंका घेऊन भाष्यकार-' एष पन्था:० ' इत्यादि वाक्यानें ब्रह्मात्मसाक्षात्कारच सांगितलेला आहे; कर्मसमुच्चित ज्ञान कांहीं सांगितलेलें नाहीं; कारण त्या कर्मसमुच्चित ज्ञानाला संसारहेतुत्व आहे, असा वर सांगितलेल्या फलविषयक वाक्यावरून निश्चय होतो आणि त्यामुळेंच त्याला सत्यत्व नाहीं, असें सांगतात-)=ज्याअर्थी कर्मसहित प्राणोपासनेला संसारफलत्व आहे त्याअर्थी जें हें ' परब्रह्मच आत्मा आहे,' अशा प्रकारचें ज्ञान तोच हा मार्ग, तेंच कर्म, तेंच ब्रह्म व तेंच सत्य आहे. (प्राणोपासनेचें संसार हेंच फल मिळणारें असल्यामुळें 'एष पन्था:०' इत्यादि वाक्यानें हें जें परब्रह्मात्मविज्ञान तेंच सांगितलें आहे. 'तमेव विदित्वातिमृत्युमेति नान्य: पन्था विद्यतेऽयनाय ।' म्हणजे त्यालाच जाणून पुरुष

अतिमृत्यूस प्राप्त होतो; म्हणजे मृत्यूचें उल्लंघन करून जातो. त्या गतीस प्राप्त होण्याकरितां अन्य मार्ग नाहीं. या वाक्यानेंहि केवल आत्मविज्ञानावांचून इतर मार्गांचा निषेध केलेला आहे; त्यामुळेंहि वर सांगितलेलें ज्ञानच ब्रह्म होण्याचा मार्ग आहे, असें सांगतात–)=ब्रह्मरूप होण्यास अन्य मार्ग नाहीं, असा मंत्रवर्ण आहे. (अशीं मंत्राक्षरें आहेत. येथें 'एष पन्थाः०' असा ब्रह्मज्ञानाचा उपक्रम करून मध्यें प्राणाची उपासना सांगितली आहे. यास्तव प्राणाच्या उपासनेनें चित्ताचें ऐकाग्र्य झालें असतां व त्याच्या फलाविषयीं वैराग्य आलें असतां 'एष पन्थाः०' इत्यादि वाक्यानें आरंभिलेलें मुख्य ज्ञान सांगतां येणें शक्य आहे. श्रुतीनेंहि याच अभिप्रायानें मध्यें प्राणोपासना सांगितली आहे. या वाक्याच्या व्याख्यानाचे वेळीं कर्ममार्गहि जरी 'पन्थाः०' या शब्दाचा अर्थ म्हणून सांगितलेला आहे, तरी तो ज्ञानमार्गाचा उपाय म्हणून सांगितला आहे, प्रधानतः–मुख्यतः तो सांगितलेला नाहीं. तो ब्रह्मात्मभावाचा मुख्य उपाय आहे, अशा दृष्टीनें त्याचा उपदेश केलेला नाहीं, असा याचा भावार्थ.)

भाष्यं––तं स्थानकरणदेवतोत्पत्तिबीजभूतं पुरुषं प्रथमोत्पादितं पिंडमात्मानमशनायापिपासाभ्यामन्ववार्जदनुगमितवान्संयोजितवानित्यर्थः। तस्य कारणभूतस्याशनायादिदोषवत्त्वात्तत्कार्यभूतानामपि देवतानामशनायादिमत्त्वम्। तास्ततोऽशनायापिपासाभ्यां पीड्यमाना एनं पितामहं स्रष्टारमब्रुवन्नुक्तवत्यः। आयतनमधिष्ठानं नोऽस्मभ्यं प्रजानीहि विधत्स्व। यस्मिन्नायतने प्रतिष्ठिताः समर्थाः सत्योऽन्नमदाम भक्षयाम इति॥

भाष्यार्थ––('तमशनापिपासाभ्यामन्ववार्जत्ताः०' या श्रुतिवाक्याचें व्याख्यान–) =स्थान (अधिष्ठान, गोलक), करण व देवता यांच्या उत्पत्तीचें बीज असलेल्या त्या पुरुषाकार प्रथम उत्पन्न केलेल्या पिंडास म्हणजे आपल्यालाच अशनाया व पिपासा यांनीं 'अन्ववार्जत्'–अनुगत करिता झाला, संयुक्त करिता झाला, असा याचा भावार्थ. (अहोपण, अशनायादिकांचा योग जर पिंडाशीं आहे तर देवतांना तद्वत्त्व म्हणजे अशनायादिकांनीं युक्तत्व कसें, कीं ज्यामुळें त्यांनीं अन्नभक्षणार्थ आयतनाविषयीं केलेला प्रश्न उपपन्न होईल? अशी आशंका कोणी घेईल म्हणून सांगतात–)=त्या कारणभूत पिंडाला अशनायादि दोषवत्त्व असल्यामुळें त्याच्या कार्यभूत देवतांनाहि अशनायादिमत्त्व आहे. (कारण पिंड अशनायादिमान् असल्यामुळें कार्यभूत देवताहि तशाच होतात.) =नंतर क्षुधा व तृषा यांच्या योगानें पीडल्या जाणाऱ्या त्या देवता या उत्पादक पितामहाला–आपला म्हणजे देवतांचा जो जनक पिंड त्याच्या जनकाला म्हणाल्या

" आम्हासाठीं शरीरें निर्माण कर " (अहोपण, विराड्देहामध्यें त्यांचें आयतन-स्थान आहे. मग त्याकरितां पुन: प्रार्थना करण्याचें कारण काय ? अशी आशंका घेऊन ' तें अतिशय मोठें असल्यामुळें त्या सर्वाला व्यापून त्यांत राहण्यास आम्ही असमर्थ आहों, त्याचप्रमाणें त्या देहाला पुरेल इतकें अन्न निर्माण करण्यासहि आम्ही असमर्थ आहों. यास्तव आम्हांला योग्य अशा व्यष्टिदेहास निर्माण कर, ' असें त्या म्हणाल्या, असें सांगतात–)=ज्या आयतनांत प्रतिष्ठित–समर्थ होत्सात्या आम्ही अन्न भक्षण करूं. (यद्यपि आमच्या व्यष्टिशरीरावांचूनहि देवता चरु-पुरोडाशादि हवींचें भक्षण करितात तरी तेंहि हविर्भक्षण व्यष्टि देवतादेहावांचून होत नाहीं असा याचा अभिप्राय आहे.)

भाष्यं—एवमुक्त ईश्वरस्ताभ्यो देवताभ्यो गां गवाकृतिविशिष्टं पिण्डं ताभ्य एवाद्भ्यः पूर्ववत्पिंडं समुद्धृत्य मूर्छयित्वानयद्दर्शितवान् । ताः पुनर्गवाकृतिं दृष्ट्वाब्रुवन् । न वै नोऽस्मदर्थमधिष्ठानायान्नमत्तुमयं पिंडोऽलं न वै । अलं-पर्याप्तोऽत्तुं न योग्य इत्यर्थः ॥ गवि प्रत्याख्याते ताभ्योऽश्वमानयत्ता अब्रुवन्न वै नोऽयमलमिति पूर्ववत् ॥

भाष्यार्थ—(' ताभ्यो गामानयत्० ' या श्रुतीचें व्याख्यान करितात–)=त्या देवतांकडून असें बोलला गेलेला ईश्वर त्या देवतांस, पूर्वीप्रमाणें त्याच आप्-तत्त्वापासून–जलप्रधान पंचभूतांपासून गायीच्या आकृतीनें विशिष्ट असलेल्या पिंडास–देहास चांगल्या रीतीनें उद्धृत करून (अवयवांच्या परस्पर संयोजनेनें, त्या देहाच्या सर्व अवयवांचा परस्पर निकट संयोग करून), ' आनयत् '–आणून दाखविता झाला. पण त्या देवता गाईच्या आकृतीस पाहून म्हणाल्या " हा पिंड आमच्यासाठीं अधिष्ठान होण्यास–अन्न खाण्याचें स्थान होण्यास पुरेसा नाहीं. " अलं म्हणजे पर्याप्त, पुरेसा. (गाईच्या शरीराला वरचे दांत नसल्यामुळें त्या शरीरानें दूर्वादि मूळांना उपटतां येणार नाहीं, हें वैगुण्य देवतांनीं त्यांत पाहिलें. मनुष्यशरीरांत खालचे व वरचे असे दोन्ही बाजूचे दांत असून शिवाय हात हें एक मूळादिकांना उपटावयाचें अधिक साधन आहे.)=यास्तव गाईचा देह सर्व अन्न खाण्यास योग्य नाहीं, असा भावार्थ.

(तेव्हां ईश्वरानें त्यांना पूर्वीप्रमाणेंच कृति करून घोड्याचें शरीर आणून दाखविलें. त्याला दोन्ही बाजूंचे दांत असल्यामुळें त्यांत पूर्वोक्त दोष नव्हता, पण त्यालाहि विवेकज्ञान नसल्यामुळें तें शरीरहि अयोग्य आहे, असें जाणून देवतांनीं त्याचाहि निषेध केला, असें सांगतात–)=गाईचा निषेध केला असतां त्यांना घोडा आणून दाखविला. पण देवतांनीं पूर्वीप्रमाणेंच हेंहि स्थान योग्य नाहीं, असें म्हटलें.

भाष्यं—सर्वप्रत्याख्याने ताभ्यः पुरुषमानयत्स्वयोनिभूतम्। ताः स्वयोनिं पुरुषं दृष्ट्वा अखिन्नाः सत्यः सुकृतं शोभनं कृतमिदमधिष्ठानं बतेत्यब्रुवन्। तस्मात्पुरुषो वाव पुरुष एव सुकृतं सर्वपुण्यकर्महेतुत्वात्। स्वयं वा स्वेनैवात्मना स्वमायाभिः कृतत्वात्सुकृतमित्युच्यते। ता देवता ईश्वरोऽब्रवीदिष्टमासामिदमधिष्ठानमिति मत्वा। सर्वे हि स्वयोनिषु रमन्ते। अतो यथायतनं यस्य यद्वदनादिक्रियायोग्यमायतनं तत्प्रविशतेति ॥

भाष्यार्थ—(वरील गाय व घोडा यांचें ग्रहण इतर सर्व तिर्यक् देहांचें उपलक्षक आहे, असें समजून म्हणतात–)=पशु-पक्ष्यादि सर्व तिर्यक्-शरीरांचा निषेध केला असतां ईश्वर त्यांना स्वयोनिभूत पुरुषास आणून दाखविता झाला. ('स्वयोनिभूतं'–दैवतांची योनि, अशा विराट्पुरुषाच्या देहाच्या जातीच्या मनुष्य शरीरास–)=तेव्हां त्या देवता स्वयोनिभूत (विराड्देहसजातीय) पुरुषास पाहून अखिन्न झाल्या, खेदरहित झाल्या; [संतुष्ट झाल्या] व ' बत इदं अधिष्ठानं सुकृतं–शोभनं कृतं '–अहाहा ! हें अधिष्ठान चांगलें–सुंदर केलें आहे, असें म्हणाल्या. (ज्याअर्थीं त्या देवता ' सुकृतं बत ' या स्वसंतोषद्योतक शब्दानें पुरुषदेहास बोलत्या झाल्या, त्याअर्थीं त्याचें आतांहि सुकृतत्व आहे, असें सांगतात–)=यास्तव ' पुरुषः वाव '–पुरुषच ' सर्वपुण्यकर्महेतुत्वात् सुकृतं '–सर्व पुण्यकर्मांचें निमित्त असल्यामुळें सुकृत आहे. (अथवा ईश्वरानें स्वतःच केलेलें तें पुरुषशरीर भृत्यादि इतरांनीं केलेल्या कर्मांहून चांगलें केलेलें असणें साहजिक आहे, असें सांगतात–)=किंवा ईश्वरानें स्वतः–जातीनें आपल्या मायांच्या योगानें केलेलें असल्यामुळें त्या पुरुषाला ' सुकृत ' म्हटलें जातें. (सुकृत म्हणजे स्वयंकृत. पाणिनीच्या ' पृषोदरादीनि यथोपदिष्टम् '–अष्टा. अ. ६ पा. ३ सू. १०९–या सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें ' स्वयं कृत ' यांतील 'स्वयं'च्या जागीं 'सु' हा शब्द होऊन 'सुकृत' असें रूप झालें आहे; असो; येणेंप्रमाणें व्यष्टिदेहांची सृष्टि सांगून त्यांत इंद्रियें व देवता यांचा व्यष्टिरूपानें प्रवेश सांगतात–)=या देवतांना हें अधिष्ठान इष्ट आहे, असें समजून ईश्वर त्या देवतांस म्हणाला, (त्या देवतांना तें पुरुषशरीरच इष्ट वाटण्याचें कारण काय तें सांगतात–)=कारण सर्व प्राणी आपल्या योनीमध्यें रममाण होतात, (असा नियम आहे. असो, हें अधिष्ठान तुम्हांला इष्ट आहे–)=यास्तव ' यथायतनं '–ज्याचें जें–भाषण करणें इत्यादि क्रियेला उचित असें ' आयतन '–गोलकरूप स्थान असेल त्यांत तो प्रवेश करो, ' इति ' असें ईश्वर त्या देवतांस म्हणाला.

श्रुतिः—अग्निर्वाग्भूत्वा मुखं प्राविशद्वायुः प्राणो भूत्वा नासिके प्राविशदादित्यश्चक्षुर्भूत्वाऽक्षिणी प्राविशद्दिशः श्रोत्रं भूत्वा कर्णौ प्राविशन्नोषधिवनस्प-

**तयो लोमानि भूत्वा त्वचं प्राविशंश्चन्द्रमा मनो भूत्वा हृदयं प्राविशन्मृत्युर-
पानो भूत्वा नाभिं प्राविशदापो रेतो भूत्वा शिश्नं प्राविशन् ॥**

अर्थ—'अग्निः'–वागिंद्रियाचा अभिमानी देव 'वाग् भूत्वा'–वाणी होऊन, वाणींत अंतर्भूत होऊन 'मुखं प्राविशत्'- मुखछिद्रांत प्रवेश करिता झाला. 'वायुः प्राणो भूत्वा'–वायु प्राण होऊन 'नासिके प्राविशत्'–नाकाच्या दोन्ही छिद्रांत प्रवेश करिता झाला. 'आदित्यः चक्षुः भूत्वा'–सूर्य चक्षुरिंद्रिय होऊन 'अक्षिणी प्राविशत्'–नेत्रछिद्रांत प्रवेश करिता झाला. 'दिशः श्रोत्रं भूत्वा'–दिशा श्रोत्रेन्द्रिय होऊन 'कर्णौ प्राविशन्'–दोन्ही कानांच्या छिद्रांत प्रवेश करित्या झाल्या. 'ओषधि-वनस्पतयः'–ओषधि व वनस्पति 'लोमानि भूत्वा'–लोम होऊन 'त्वचं प्राविशन्'–त्वचेमध्यें प्रवेश करित्या झाल्या. 'चंद्रमाः मनः भूत्वा'–चंद्र मन होऊन 'हृदयं प्राविशत्'–हृदयांत प्रवेश करिता झाला. 'मृत्युः अपानः भूत्वा नाभिं प्राविशत्' -मृत्यु अपान होऊन नाभींत प्रवेश करिता झाला. 'आपः रेतः भूत्वा'–आप रेत होऊन 'शिश्नं प्राविशन्'–शिश्नांत प्रवेश करित्या झाल्या. (येथें सांगितलेल्या वाक्-चक्षु इत्यादि इंद्रियांमध्यें अग्न्यादि देवता प्रत्यक्ष दिसत नाहींत. पण देवतांनीं प्रेरणा केल्यावांचून इंद्रियांच्या ठिकाणीं आपापल्या विषयांस ग्रहण करण्याचें सामर्थ्यहि येत नाहीं. याविषयीं भगवान् व्यासांनीं उत्तर मीमांसेंत 'ज्योतिराद्यधिष्ठानं तु तदामननात्' -ब्र.भा.२.४.१४.पृ.६६०–या सूत्रांत विचार केला आहे. त्या सूत्राचा अर्थ असा–अग्निप्रभृति देवतांकडून वागादि इंद्रियांना प्रेरणा होत असते, असें मानावें. कारण 'अग्निर्वाग्भूत्वा०' इत्यादि ऐतरेयोपनिषद्वाक्यांत तसें सांगितलें आहे. त्या पादांत इंद्रियांविषयीं आणखीहि पुष्कळ विचार केला आहे.)

भाष्यं—तथास्त्वित्यनुज्ञां प्रतिलभ्येश्वरस्य नगर्यामिव बलाधिकृतादयः अग्निर्वागभिमानी वागेव भूत्वा स्वां योनिं मुखं प्राविशत्तथोक्तार्थमन्यत् । वायुर्नासिके आदित्योऽक्षिणी दिशः कर्णौ ओषधिवनस्पतयस्त्वचं चंद्रमा हृदयं मृत्युर्नाभिमापः शिश्नं प्राविशन् ॥

भाष्यार्थ—('अग्निर्वाग्भूत्वा०' या श्रुतिवाक्याचें संक्षेपतः व्याख्यान करितात–) राजाची अनुज्ञा मिळवून सेनाध्यक्षादिक नगरीमध्यें जसे, त्याप्रमाणें त्या सृष्ट्या ईश्वराची अनुज्ञा प्राप्त करून घेऊन व 'बरें आहे' असें म्हणून वाक्-इंद्रियाची अभिमानी देवता अग्नि वाक्-इंद्रियच होऊन आपल्या योनींत म्हणजे मुखांत प्रवेश करती झाली. [यद्यपि अग्नि वागभिमानीच आहे; वाक् नव्हे. तथापि वागिंद्रियावांचून याची प्रत्यक्ष उपलब्धि–ज्ञान होत नाहीं व वागिंद्रियालाहि देवतेच्या अनुग्रहावांचून

आपल्या विषयास ग्रहण करण्याचें सामर्थ्य नसतें. यास्तव त्या दोघांची परस्पर इतकी आसक्ति असल्यामुळें 'वागेव' असा अभेदानें उल्लेख केला आहे.]=श्रुतीचा बाकीचा भाग उक्तार्थ आहे, म्हणजे त्याचा अर्थ वर सांगितला आहे. वायु नासिकेंत, आदित्य दोन्ही नेत्रांत, दिशा कानांत, ओषधि व वनस्पति त्वचेंत, चंद्रमा हृदयांत, मृत्यु नाभींत व आप-देवता शिश्नांत प्रवेश करित्या झाल्या. [ईश्वरानें देवतांनाच आपापल्या आयतनांत प्रवेश करण्याविषयीं जरी सांगितलें आहे तरी इंद्रियांवांचून त्यांना साक्षात् भक्षणादि भोग घेतां येत नाहीं. म्हणून ईश्वरानें त्यांच्याहि—इंद्रियांच्याहि प्रवेशाविषयीं प्रेरणा केलीच, असें समजणें भाग आहे.]

(त्या विराड्देहामध्यें क्षुधा व पिपासा यांचें नियत स्थान वर कोठें सांगितलेलें नाहीं. म्हणून त्यांचा सर्व शरीरांत प्रवेश झाल्याचें श्रुति दाखविते—)

श्रुतिः——तमशनापिपासे अब्रूतामावाभ्यामभिप्रजानीहीति । ते अब्रवीदेतास्वेव वां देवतास्वाभजाम्येतासु भागिन्यौ करोमीति । तस्माद्यस्यै कस्यै च देवतायै हविर्गृह्यते भागिन्यावेवास्यामशनापिपासे भवतः ॥

॥ इत्यैतरेयोपनिषदि द्वितीयः खण्डः ॥

अर्थ——या खंडाच्या पाहिल्या वाक्यांत सांगितल्याप्रमाणें परमेश्वरानें विराड्-देहांत ज्यांची योजना केली आहे अशा ' अशनापिपासे '—क्षुत्पिपासा ' तं '—त्या परमेश्वरास ' आवाभ्यां अभिप्रजानीहि '—आम्हां दोघीजणींकरितां विशेष स्थानाची योजना कर, आम्हांला विशेष स्थान देण्याचा अनुग्रह कर, ' इति अब्रूताम् '—असें म्हणाल्या. पण ईश्वर या शरीरांत त्यांच्याकरितां कांहीं स्थान नाहीं, असें पाहून ' ते अब्रवीत् '—त्या दोघीजणींस म्हणाला, 'वां'—तुम्हां दोघीजणींना ' एतासु एव देवतासु ' —या अग्न्यादि देवतांमध्येंच 'आभजामि'—मी सर्व प्रकारें विभागून देतों. 'एतासु भागिन्यौ करोमि'—या देवतांमध्यें विषयांच्या भागानें युक्त करितों 'इति'—असें तो म्हणाला आणि ज्याअर्थी तो असें म्हणाला, ' तस्मात् '—त्याअर्थी या लोकीं ' यस्यै कस्यै च देवतायै हविः गृह्यते '—ज्या कोणत्याहि देवतेला उद्देशून हवि—भोग्य वस्तु अर्पण केली जाते ' अस्यां अशनापिपासे भागिन्यौ एव भवतः '—त्या अग्न्यादिदेवतेमध्यें या क्षुत्पिपासा भागयुक्तच होतात. (अग्नि, वायु इत्यादि देवतांच्या शरीरांतहि आहाराचा स्वीकार केला असतां त्यांच्या योगानें क्षुधा व तृषा यांचीच तृप्ति होते, त्याच न्यायानें मनुष्यादि इतर शरीरांतहि चक्षुः-प्रभृति इंद्रियांच्या द्वारा विषयांचें ग्रहण करितांच क्षुधा व पिपासा यांची शांति होते. ताटांत वाढलेलें अन्न खाण्याची इच्छा करणारा पुरुष जेव्हां त्याच्याकडे आदरानें पाहतो तेव्हां भोग्य समीप आलें आहे, या संतोषानें त्याच्या

मनांतील त्याविषयींची तृष्णा शांत होते. ती त्याला पूर्वीप्रमाणें पीडा देत नाहीं. त्याचप्रमाणें अत्यंत प्रिय अन्नाची वार्ता ऐकणें, त्याला स्पर्श करणें इत्यादि प्रसंगींहि थोडी तृप्ति होते, असा अनुभव येतो. यास्तव सर्व देवतांमध्यें क्षुधा व पिपासा यांचा भाग असतो.) २.

भाष्यं–एवं लब्धाधिष्ठानासु देवतासु निरधिष्ठाने सत्यौ अशनायापिपासे तमीश्वरमब्रुतामुक्तवत्यौ। आवाभ्यामधिष्ठानमभिप्रजानीहि चिन्तय विधत्स्वेत्यर्थः। स ईश्वर एवमुक्तस्ते अशनायापिपासे अब्रवीत्। न हि युवयोर्भावरूपत्वाच्चेतनावद्वस्त्वनाश्रित्यभ्रातृत्वं संभवति। तस्मादेतास्वेवाग्न्याद्यासु वां युवां देवतास्वध्यात्माधिदेवतास्वाभजामि वृत्तिसंविभागेनानुगृह्णामि। एतासु भागिन्यौ यद्देवत्यो यो भागो हविरादिलक्षणः स्यात्तस्यास्तेनैव भागेन भागिन्यौ भागवत्यौ वां करोमीति सृष्ट्यादौ ईश्वर एवं व्यदधाद्यस्मात्तस्मादिदानीमपि यस्यै कस्यै च देवताया अर्थाय हविर्गृह्यते चरुपुरोडाशादिलक्षणं भागिन्यावेव भागवत्यावेवास्यां देवतायामशनापिपासे भवतः॥

भाष्यार्थ—येणेंप्रमाणें देवतांना अधिष्ठानांची प्राप्ति झाली असतां ज्यांना अधिष्ठान राहिलेलें नाहीं, अशा होत्सात्या अशनाया-पिपासा त्या ईश्वरास म्हणाल्या, " आमच्याकरितां अधिष्ठानाचें चिंतन कर " आमच्यासाठीं अधिष्ठान कर, असा याचा भावार्थ. (अशनाया व पिपासा यांचाहि व्यष्टिदेहांत सुद्धां इंद्रियांच्या अधिष्ठातृ-देवतांशीं संबंध आहे, हें सांगण्याकरितां हा येथील प्रश्न आहे. ' निरधिष्ठाने सत्यौ '—कारणभूत विराड्देहांत अग्न्यादि देवतांच्या मुखादि-स्थानांप्रमाणें अशनाया व पिपासा यांचेंहि विशेष अधिष्ठान जर असतें तर तेंच व्यष्टि-देहांतहि झालें असतें. पण विराड्देहांत त्यांचें स्वतंत्र स्थान नाहीं. म्हणून त्या निरधिष्ठान होत. भाष्यांतील ' विधत्स्व ' या पदाच्या पुढें यस्मिन्प्रतिष्ठिते अन्नमदाव ' म्ह. ज्यांत सामर्थ्यसंपन्न होऊन आम्ही दोघीजणी अन्न भक्षण करूं, असा शेष लावावा—अशीं पदें जोडावीं. पण त्यावर ईश्वर म्हणतो—कारण—समष्टिदेहांत तुमचें स्वतंत्र अधिष्ठान नसल्यामुळें तें येथेंहि नाहीं, कारण कार्यांतील अधिष्ठान कारणपूर्वक असतें. आतां, भक्षण हा तुमचा धर्म आहे. कोणत्याहि धर्माला स्वातंत्र्य नसतें. तर तो आपल्या धर्मीचा—धर्मवानाचा आश्रय करूनच राहतो. यास्तव चेतनावान् व धर्मी अशा देवतांच्या ठिकाणचें जें अन्नभक्षण तेंच तुमचें अन्नभक्षण आहे, असें समजा, असें भाष्यकार सांगतात—)=याप्रमाणें बोलला गेलेला तो ईश्वर ' ते अशनायापिपासे '—त्या अशनाया व पिपासा यांस ' अब्रवीत् '—म्हणाला " तुह्मां दोघींना भावरूपत्व आहे,

म्हणजे तुम्ही दोघीजणी धर्मरूप आहां, धर्म आहां. यास्तव चेतनावान् वस्तूचा आश्रय केल्यावांचून तुम्हांला अन्नाचें अत्तृत्व संभवत नाहीं. (कारण धर्मी–धर्मवान् पदार्थहि अचेतन असल्यास त्याला भोक्तृत्व असतें, असें आढळत नाहीं. म्हणून तुम्हांला अत्तृत्व म्हणजे भोक्तृत्व हवें असेल तर चेतनावान् पदार्थांचा आश्रय केला पाहिजे.) =यास्तव मी तुम्हां दोघीजणींना याच अग्न्यादिक अध्यात्म व अधिदैव देवतांमध्यें "आभजामि"–विभागून देतों. म्हणजे त्यांच्या भागांतलि कांहीं भाग वाटून देऊन तुम्हांवर अनुग्रह करितों. म्हणजे 'एतासु भागिन्यौ'–यांच्यामध्यें भागिनी–भागीदार करितों. (साक्षात् देवतांमध्यें भागवत्त्वाचा असंभव असल्यामुळें देवतांच्या भागानेंच यांचें भागवत्त्व सांगितलें आहे. आतां त्याचेंच व्याख्यान करितात–) =ज्या देवतेचा जो हवि इत्यादिरूप भाग असेल त्या देवतेच्या त्याच भागानें तुम्हांला मी भागीदार करितों," असें म्हणून सृष्टीच्या आरंभीं ईश्वर ज्याअर्थीं तसें करिता झाला, ('हविरादिलक्षण:' यांतील आदिशब्दानें त्या त्या इंद्रियाचा विषयहि घ्यावा. म्हणजे ज्या देवतेचा जो हवि, प्रत्येक इंद्रियाचा विषय इत्यादि, त्या देवतेच्या त्याच्या भागानें, असा अध्यात्म अर्थ निष्पन्न होईल.)=त्याअर्थीं आतांहि ज्या कोणत्याहि देवतेकरितां चरु-पुरोडाशादिरूप हवि ग्रहण केला जातो, त्या देवतेच्या भागामध्यें अशनाया व पिपासा भागिनीच–भागीदारच होतात. (ज्याअर्थीं ईश्वरानें सृष्टीच्या आरंभीं असें केलें त्याअर्थीं, असा संबंध. वर सांगितल्याप्रमाणें येथील हवि:शब्दहि उपलक्षणार्थ आहे, असें समजून अधिदैवत हवीचें ग्रहण केलें जातें व अध्यात्म देवतेसाठीं शब्दादि विषयांचें ग्रहण केलें जातें, अशी वाक्ययोजना करावी. आतां शब्दादिविषय व हवि यांच्या योगानें अग्न्यादि देवतांची तृप्ति झाली असतां अशनाया व पिपासा यांचा नाशच झालेला दिसतो, देवतांच्या भागामध्यें त्या भागीदार होतात, असें दिसत नाहीं, हें खरें. पण त्यांचा नाश होतो, असें जें वाटतें तोसुद्धां भ्रमच आहे. कारण त्यांचा जर सर्वथा नाश झाला असता तर पुन: कालांतरीं त्या उद्भवल्या नसत्या. यास्तव स्वरूपानें सर्वदा स्थित असलेल्या त्या केव्हां केव्हां कार्योन्मुख होतात, म्हणजे इंद्रियदेवतांना विषयांकडे प्रवृत्त करितात व केव्हां केव्हां त्यांची उपशांति [कार्योन्मुखतेचा अभावहि] अनुभवास येते, असें समजावें आणि त्यामुळेंच हवीच्या योगानें देवतांची तृप्ति झाली असतां अशनाया व पिपासा यांचीहि तृप्ति म्हणजे उपशांति झालेली दिसते. म्हणून येथें देवतांच्या भागानें अशनाया-पिपासांचें भागवत्त्व सांगितलें आहे. क्षुधा व तृषा यांनीं व्याकुल झालेल्या पुरुषाला अन्न-जल इत्यादिकांना पाहाणें, त्यांच्याविषयीं ऐकणें इत्यादिकांच्या योगानेंहि आंतल्या आंत

संतोष होऊन त्याविषयींची तृषा शांत होते; यास्तव रूपादि विषयांचें ग्रहण करणें, या अवस्थेंत अशनाया व पिपासा यांची शांति दिसत नाहीं, असें म्हणणें अयोग्य होय, असें सायणाचार्यांच्या दीपिकेंत म्हटलें आहे.)

(पण वस्तुत: [हें म्हणणें आनंदज्ञानांचें आहे-] अशनाया व पिपासा या शब्दांनीं इंद्रियांची आपापल्या विषयांविषयींची तृष्णा व कामना सांगितलेली आहे. 'अन्नमदाम' म्हणजे 'आम्ही अन्न खाऊं' या वाक्यांतील अन्नभक्षणहि आपापल्या विषयांचें ग्रहणच होय. कारण चक्षुरादि इंद्रियांच्या देवतांचें मुख्य भक्षण संभवत नाहीं. त्या खरोखरीच भक्षण करूं शकत नाहींत. म्हणूनच रूपादि विषयांच्या ग्रहणानें त्या त्या विषयाविषयींच्या अशनाया-पिपासांची शांति होते आणि त्या कारणानेंच सर्व इंद्रियांमध्यें त्या दोघींचें भागवत्त्व आहे, असें समजणें अयोग्य नाहीं. आतां यावर कोणी म्हणेल कीं, इंद्रियदेवतांच्या तृप्तीवांचून अशनाया व पिपासा यांची स्वतंत्र तृप्ति दिसते, तर तें बरोबर नाहीं. कारण इंद्रियांच्या देवतांना स्वस्वविषयोन्मुख करून त्यांकडे प्रेरणा करणें, या कार्योन्मुखतेची निवृत्ति-उपशांति हीच अशनाया-पिपासांची पृथक् तृप्ति होय, असें नुकतेंच वर सांगितलें आहे. म्हणजे त्या दोन ऊर्मींनीं देवतांना विषयांकडे प्रेरित करणें हें आपलें कार्य सोडलें, बंद केलें म्हणजे तीच त्यांची तृप्ति आहे, असें आम्हीं सांगितलें आहे.)

(यद्यपि समुद्रपतन, अशनायादिमत्त्व, त्यामुळें अवश्य असलेलें अन्नभक्षण इत्यादि हे सर्व देहेंद्रियसंघाताच्या अध्यक्षाचे, भोक्त्या जीवाचे धर्म आहेत, इंद्रियांच्या देवतांचे नव्हेत, तथापि तो भोक्ता-शरीरेंद्रियाध्यक्ष जीव वस्तुत: अभोक्तृ ब्रह्म आहे, यास्तव भोक्तृत्व हा धर्म वस्तुत: त्याचा नव्हे. तर तो इंद्रियदेवता इत्यादि उपाधीमुळेंच त्याला प्राप्त झालेला आहे आणि हा परम सिद्धान्त सांगण्यासाठींच श्रुतीनें वरील सर्व संसार देवतांच्या ठिकाणीं आरोपित करून दाखविला आहे.)

इति ऐतरेयोपनिषदाच्या द्वितीयखंडाच्या श्रीशंकराचार्यकृत भाष्याचा विष्णुशर्मकृत सार्थ व सविवरण भाष्यार्थ समाप्त झाला.

श्रुति:—स ईक्षतेमे नु लोकाश्च लोकपालाश्चान्नमेभ्य: सृजा इति ॥

अर्थ—'स:'-तो परमेश्वर 'ईक्षत'-पुनरपि असा विचार करिता झाला. 'लोका: च लोकपाला: च इमे नु'-पृथिव्यादि लोक व सर्व इंद्रियें, हींच ज्यांचीं शरीरें आहेत असे अग्न्यादि लोकपाल, हे मीं उत्पन्न केले. पण अन्नावांचून यांचें

जीवन होणें, संभवत नाहीं. ' इति '–यास्तव ' एभ्यः अन्नं '–यांच्या करितां मी अन्न ' सृजे '–उत्पन्न करितों. ' इति '–असा त्या ईश्वरानें विचार केला. १.

भाष्यं—स एवमीश्वर ईक्षत। कथं । इमे नु लोकाश्च लोकपालाश्च मया सृष्टा अशनायापिपासाभ्यां च संयोजिताः । अतो नैषां स्थितिरन्नमन्तरेण तस्मादन्नमेभ्यो लोकपालेभ्यः सृजे सृज इति। एवं हि लोके ईश्वराणामनुग्रहे निग्रहे च स्वातंत्र्यं दृष्टं स्वेषु। तद्वन्महेश्वरस्यापि सर्वेश्वरत्वात्सर्वान्प्रति निग्रहाऽनुग्रहेऽपि स्वातंत्र्यमेव ॥

भाष्यार्थ—(येणेंप्रमाणें भोगाच्या साधनांची सृष्टि सांगून आतां या खंडांत प्रथम भोग्य विषयांची सृष्टि सांगण्यास श्रुति आरंभ करिते. ' स ईक्षतेमे० ' या वाक्याचें व्याख्यान भगवान् भाष्यकार करितात–)=याप्रमाणें तो ईश्वर ईक्षण करिता झाला. तें कसें–' इमे नु ' हे तर (आतां ' नु ' या शब्दानें सांगितलेला वितर्क स्वतः श्रुतिच स्पष्ट करिते–)= मीं लोक व लोकपाल निर्माण केले व त्यांना अशनाया व पिपासा यांनीं संयुक्त केलें आहे. यास्तव अन्नावांचून यांची आतां स्थिति होणार नाहीं. म्हणून या लोकापालांसाठीं मी अन्न उत्पन्न करितों, (पूर्वीप्रमाणें लोक व लोकपाल यांच्या प्रार्थनेवांचून ईश्वरानें आपण होऊनच अन्न उत्पन्न करण्याचा विचार केला, असें सांगण्याचें प्रयोजन काय, म्हणून कोणी विचारील तर त्याचें ईश्वरत्वज्ञापन म्हणजे तो ईश्वर आहे, हें सुचविणें हेंच त्याचें प्रयोजन आहे, असें भाष्यकार सांगतात–)=व्यवहारांत धनी पुरुषांचें स्वकीय भृत्यादिकांवर अनुग्रह करणें व त्यांचा निग्रह करणें, या कामामध्यें असेंच स्वातंत्र्य दिसतें. त्याचप्रमाणें महेश्वरालाहि सर्वेश्वरत्व असल्यामुळें-तो सर्वांचा धनी, स्वामी असल्यामुळें सर्वांचा निग्रह किंवा सर्वांवर अनुग्रह करण्यासहि स्वतंत्रच आहे, त्याला त्याविषयींचें स्वातंत्र्यच आहे.

श्रुतिः—सोऽपोऽभ्यतपत्ताभ्योऽभितप्ताभ्यो मूर्तिरजायत । या वै सा मूर्तिरजायतान्नं वै तत् ॥

अर्थ—' सः '– तो ' अपः '–अन्नाच्या कारणभूत जलाचें ज्यांत प्राधान्य आहे अशा पंचभूतांस उद्देशून ' अभ्यतपत् '–सर्व प्रकारें पर्यालोचन करिता झाला. (अशा अशा प्रकारच्या जलयुक्त क्षेत्रापासून–शेतांतून–व्रीहि, यव इत्यादि धान्य उत्पन्न होवो, मार्जारादिकांचें अन्न, अशीं मूषकादिशरीरें निर्माण होवोत, अशा प्रकारचा संकल्प त्यानें केला.) ' अभितप्तभ्यः ताभ्यः '–याप्रमाणें ज्यांच्याविषयीं संकल्प केला आहे अशा त्या जलप्रधान पंचभूतांपासून ' मूर्तिः '–व्रीहि-यवादिरूप व मूषकादिरूप मूर्ति झाली. ' या वै सा मूर्तिः '–ती जी मूर्ति ' अजायत '–झाली ' तत् अन्नं वै '–तेंच

अन्न होय. (त्यांतील पहिल्या प्रकारची मूर्ति हें मनुष्यादिकांचें अन्न व दुसऱ्या प्रकारची मूर्ति हें मार्जारादिकांचें अन्न.) २

भाष्यं—स ईश्वरोऽन्नं सिसृक्षुस्ता एव पूर्वोक्ता अप उद्दिश्याभ्यतपत्। ताभ्योऽभितप्ताभ्य उपादानभूताभ्यो मूर्तिर्घनरूपं धारणसमर्थं चराचरलक्षणमजायतोत्पन्नम्। अन्नं वै तन्मूर्तिरूपं या वै सा मूर्तिरजायत ॥

भाष्यार्थ—'सः'–अन्नाला उत्पन्न करण्याची इच्छा करणारा तो ईश्वर त्याच पूर्वोक्त 'अपः'- आपांना–जलप्रधान पंचभूतांना उद्देशून 'अभ्यतपत्'–चिंतन करिता झाला. 'अभितप्ताभ्यः उपादानभूताभ्यः ताभ्यः'–चिंतन केलेल्या व उपादानकारणरूप अशा त्या अपांपासून मूर्ति म्हणजे शरीरधारण करण्यास समर्थ व चराचररूप असें कठिण रूप झालें. 'या वै सा मूर्तिरजायत अन्नं वै तत्–मूर्तिरूपं'–आणि ती जी मूर्ति झाली तेंच मूर्तिरूप अन्न होय. ('अभ्यतपत्'–या भूतांपासून मनुष्याचें अन्न व्रीहि-यवादि व मार्जारादिकांचें अन्न मूषकादि उत्पन्न होवो, असें पर्यालोचन त्यानें केलें. श्रुतींतील मूर्ति या शब्दानें हस्त-पादादिकांनीं युक्त असलेलें शरीरच घेतल्यास व्रीहि-यवादि दुसऱ्या सर्व प्रसिद्ध अन्नाचें अग्रहण होईल; असें समजून भाष्यकारांनीं मूर्ति म्हणजे घनरूप–कठिण असें व्याख्यान केलें आहे. पण कठिण नसलेल्या वायूवर व चंद्रकिरणादिकांवर सर्पादि प्राणी आपला निर्वाह करितात, असें आढळतें. यास्तव त्यांनाहि अन्न म्हणणें भाग आहे. म्हणून त्यांचा संग्रह करण्याकरितां 'धारणसमर्थ' म्हणजे शरीराचें धारण करण्यास समर्थ, असें भाष्यकारांनीं म्हटलें आहे. मूषकादि हें चर अन्न असून व्रीहि-यवादि हें अचर अन्न आहे.)

श्रुतिः—तदेनत्सृष्टं पराङ्त्यजिघांसत्तद्वाचाऽजिघृक्षत्तन्नाशक्नोद्वाचा ग्रहीतुम्॥ स यद्धैनद्वाचाऽग्रहैष्यदभिव्याहृत्य हैवान्नमत्रप्स्यत्॥

अर्थ—(उत्पन्न केलेल्या दोन प्रकारच्या अन्नांतील पहिलें अन्न जड आहे. यास्तव हा आपला भोक्ता, हा आपला हिंसक आहे, हें ज्ञान त्याला नसतें व जड असल्यामुळें तें इतस्ततः जाण्यासहि समर्थ नसतें. पण–)= 'सृष्टं तत्'– उत्पन्न केलेलें तें दुसऱ्या प्रकारचें अन्न 'एनत्' हें मूषकादि अन्न, मार्जारादि आपल्याला खाणारें आहे, आपल्या मरणाचें कारण आहे, असा निश्चय करून 'पराङ्'–त्याच्यापासून पराङ्मुख होऊन [परतून] 'अत्यजिघांसत्'–अतिशय वेगानें पळून जाण्याची इच्छा करूं लागलें. [म्हणजे त्या आपल्या मृत्यूपासून दूर पळून जाण्यास आरंभ करितें झालें.] पण तें पळून जाण्यास उद्युक्त झालें आहे, असें पाहून मार्जारादि भोक्तृवर्ग 'तत् वाचा अजिघृक्षत्'–त्याला वागिंद्रियानें

ग्रहण करण्याची इच्छा करिता झाला. पण ‘ तत् वाचा ग्रहीतुं न अशक्नोत् ’—अंगांत जेवढें बळ होतें तेवढें सर्व उपयोगांत आणून जरी त्यानें—भोक्तृवर्गानें त्याला—भोग्यवर्गाला ग्रहण करण्यासाठीं यत्न केला तरी तो त्याला वागिंद्रियाच्या द्वारा ग्रहण करण्यास समर्थ झाला नाहीं. (हल्लींच्या प्रत्यक्ष उदाहरणानें सृष्टिकालची त्याची अशक्ति श्रुति स्पष्ट करिते–)=‘सः’–तो भोक्तृवर्ग आदिसृष्टिसमयीं ‘ यत् ह ’–जर ‘एनत्’–या मूषकादिरूप अन्नास ‘ वाचा ’–वाणीनें ‘ अग्रहैष्यत् ’–ग्रहण करण्यास समर्थ झाला असता तर आतां–या वेळींहि ‘ अन्नं अभिव्याहृत्य एव अत्रप्स्यत् ’–भोक्ता त्या अन्नाच्या नांवाचा उच्चार करूनच तृप्त झाला असता. (कारण वागिंद्रियामध्यें शब्दोच्चारावांचून दुसरें कोणत्याहि प्रकारचें आकर्षणसामर्थ्य नसतें. पण केवल अन्नवाचक शब्दांच्या उच्चारानेंच कोणाचीहि तृप्ति होत नाहीं. यास्तव सृष्टिकालींहि वाणीमध्यें अन्नस्वीकाराचें सामर्थ्य नव्हतें, असें अनुमान होतें.)

भाष्यं—तदेनदन्नं लोकलोकपालानामर्थेऽभिमुखे सृष्टं तत् यथा मूषकादि मार्जारादिगोचरे सन्मम मृत्युरन्नाद इति मत्वा परागंचतीति पराङ् सदतृनतीत्याजिघांसदतिगन्तुमैच्छत् पलायितुं प्रारभतेत्यर्थः । तदन्नाभिप्रायं मत्वा स लोकलोकपालसंघातः कार्यकरणलक्षणः पिंडः प्रथमजत्वात् अन्यांश्चान्नादानपश्यंस्तदन्नं वाचा वदनव्यापारेणाजिघृक्षद्ग्रहीतुमैच्छत् । तदन्नं नाशक्नोन्न समर्थोऽभवद्वाचा वदनक्रियया ग्रहीतुमुपादातुम् ॥

भाष्यार्थ—(‘ तदेनत्सृष्टं० ’ इत्यादि तिसरें वाक्य आहे. आत्म्याचें विषयभोक्तृत्व स्वाभाविक नसून इंद्रियांच्या देवता, या उपाधिमुळें आहे, अशा अभिप्रायानें शब्दादिविषयांचा भोग देवता घेतात, असें सांगून आतां अन्न-पानभोक्तृत्वहि अपानवृत्तियुक्त प्राणाचें आहे, स्वतः आत्म्याचें नव्हे, म्हणजे आत्म्याचें अन्न-पानभोक्तृत्वहि प्राणोपाधिक आहे, स्वाभाविक नव्हे, या अभिप्रायानें आत्म्याच्या अभोक्तृत्वाचा निश्चय करण्यासाठीं भाष्यकार म्हणतात–)=ज्याप्रमाणें मूषक इत्यादि अन्न मार्जारादिकांच्या पुढें आलें असतां हा माझा मृत्यु, मज अन्नाला खाणारा आहे, असें समजून त्याच्यापासून दूर जाऊं लागतें, त्याप्रमाणें ‘ तत् एनत् अन्नं लोकलोकपालानां अर्थे अभिमुखे सृष्टं तत् पराङ् सत् अतृन् अतीत्य अजिघांसत् ’–तें हें अन्न–लोक व लोकपाल यांच्याकरितां त्यांच्या सन्मुख उत्पन्न केलेलें तें अन्न पराङ्मुख होऊन, भोक्त्याचें उल्लंघन करून जाण्याची इच्छा करूं लागलें. म्हणजे तें पळण्यास प्रारंभ करितें झालें, असा याचा भावार्थ. त्या अन्नाचा तो अभिप्राय ओळखून लोक व लोकपाल यांचा तो शरीर-इंद्रियरूप संघात, पिंड, प्रथमच उत्पन्न झालेला असल्यामुळें

सऱ्या अन्नभक्षकांस न पाहणारा तो तें अन्न वाचेनें–बोलणें, या व्यापारनें ' अजि-क्षत् '–ग्रहण करण्याची इच्छा करिता झाला. पण तो तें अन्न वदनक्रियेनें ग्रहण रण्यास समर्थ झाला नाहीं. [व्रीहि, यव इत्यादि जड अन्नाला भोक्त्यापासून दूर ळून जाण्याची इच्छा संभवत नाहीं, हें जरी खरें आहे तरी तें भोक्त्याच्या शरीरांत लें नाहीं, तर बाहेरच राहिलें, असा त्याचा भावार्थ आहे. तेव्हां शरीरेंद्रियरूप पिंड ा आपल्या अन्नाला वाणीनें ग्रहण करण्याची इच्छा करिता झाला, असा याचा अन्वय ाहे. पण आम्ही आतां जसें आपलें अन्न समोर येतांच त्याचें ग्रहण अपानाच्या ोगानें करण्याचें मनांत आणितों, त्याप्रमाणें त्या पिंडाला आरंभींच अपानानें त्याचें हण करण्याची इच्छा कां झाली नाहीं, अशी शंका घेऊन तो आतांच्या शरीरांच्या ापेक्षेनें प्रथम उत्पन्न झालेला असून, तो जेव्हां झाला तेव्हां अपानानेंच अन्न भक्षण ारावें, हा निश्चय झालेला नव्हता. म्हणून त्यानें वाणी, घ्राण, इत्यादि इंद्रियांनीं ाचें ग्रहण करण्याची इच्छा केली,–असें ' प्रथमजत्वात् ' म्हणजे तो आमच्या ापेक्षेनें पूर्वी झालेला असल्यामुळें या पदानें सुचविलें आहे. ' यस्मिन् प्रतिष्ठिता अन्न-दाम ' (पृष्ठ ७९) असें म्हणून ज्याचा आरंभ केला आहे तो व्यष्टिदेह समष्टि-ंडाच्या अपेक्षेनें प्रथम झालेला नव्हे. यास्तव त्यानें–समष्टिपिंडानें दुसरा कोणी अन्नाद हिला नाहीं व दुसरे अन्नभोक्ते आहेत, हें न जाणणाऱ्या त्यानें वाणीच्या योगानें न्नग्रहण करण्याची इच्छा केली.)

भाष्यं––स प्रथमजः शरीरी यद्यदि हैनद्वाचाऽग्रहैष्यद्गृहीतवान्स्यादन्नं र्वोऽपि लोकस्तत्कार्यभूतत्वादभिव्याहृत्य हैवान्नमत्रप्स्यत्तृप्तोऽभविष्यत् न चै दृस्ति। अतो नाशक्नोद्वाचा ग्रहीतुमित्यवगच्छामः पूर्वजोऽपि। समानमुत्तरम्।

भाष्यार्थ––(असो, आतां पूर्वी उत्पन्न झालेल्या त्या कारणपिंडाला भाषणक्रियेनें न्नग्रहण करण्याचें सामर्थ्य नव्हतें, हें कार्यरूप व्यष्टि देहांतील असामर्थ्यावरून दृढ करितात–)=तो प्रथम उत्पन्न झालेला शरीरी ' यत् ह एनत् वाचा अग्रहैष्यत् '– जर त्या अन्नाचें वाचेनें ग्रहण करूं शकला असता तर सर्व लोक–प्राणिदेह–त्याच्या कार्यभूत म्हणजे मागून झालेले असल्यामुळें ' अन्न ' असें नुस्तें बोलूनच तृप्त झाले असते. पण तसें होत नाहीं. यास्तव तो पूर्वजहि–समष्टि पिंडहि–वाचेनें अन्नग्रहण करण्यास समर्थ झाला नाहीं, असें आम्ही जाणतों. ' तत्प्राणेनाजिघृक्षत् '–इत्यादि पुढच्या सर्व पर्यायांचा असाच अर्थ समजावा.

श्रुति-तत्प्राणेनाजिघृक्षत्तन्नाशक्नोत्प्राणेन ग्रहीतुं स यद्धैनत्प्राणेनाग्रहैष्यदभिप्राण्य हैवान्नमत्रप्स्यत् ॥ तच्चक्षुषाजिघृक्षत्तन्नाशक्नोच्चक्षुषा ग्रहीतुं स यद्धैनच्चक्षुषा

ग्रहैष्यद् दृष्ट्वा हैवान्नमत्रप्स्यत्॥ तच्छ्रोत्रेणाजिघृक्षत्तन्नाशक्नोच्छ्रोत्रेण ग्रहीतुं स यद्धैनच्छ्रोत्रेणाग्रहैष्यच्छ्रुत्वा हैवान्नमत्रप्स्यत्॥ तत्त्वचाजिघृक्षत्तन्नाशक्नोत्त्वचा ग्रहीतुं स यद्धैनत्त्वचाग्रहैष्यत्स्पृष्ट्वा हैवान्नमत्रप्स्यत्॥ तन्मनसाजिघृक्षत्तन्नाशक्नोन्मनसा गृहीतुं स यद्धैनन्मनसाग्रहैष्यद्ध्यात्वाहैवान्नमत्रप्स्यत्॥ तच्छिश्नेनाजिघृक्षत्तन्नाशक्नोच्छिश्नेन ग्रहीतुं स यद्धैनच्छिश्नेनाग्रहैष्याद्विसृज्य हैवान्नमत्रप्स्यत् तदपानेनाजिघृक्षत्तदावयत् सैषोऽन्नस्यग्रहो यद्वायुरन्नायुर्वा एष यद्वायुः।

अर्थ—या पुढील वाक्यांतील शब्दांचा अर्थहि असाच समजावा. म्हणजे भोक्त्यानें त्या अन्नाचें प्राणाच्या योगानें म्हणजे घ्राणेंद्रियानें ग्रहण करण्याची इच्छा केली. पण तो प्राणानें त्याचें ग्रहण करण्यास समर्थ झाला नाहीं. कारण, सृष्टीच्या आरंभीं त्यानें घ्राणानें जर त्याचें ग्रहण केलें असतें तर आतांहि तो भोक्ता त्या अन्नाचा वास घेऊनच तृप्त झाला असता! चक्षु, श्रोत्र, त्वक्, मन व शिश्न या इंद्रियांच्या द्वारा क्रमानें त्यानें त्याचें ग्रहण करण्याची इच्छा केली, पण त्यांच्या योगानें त्याला त्याचें ग्रहण करितां आलें नाहीं. कारण तसें जर झालें असतें, तर आतांहि त्या त्या इंद्रियांच्या अन्नविषयक व्यापारानें भोक्ता तृप्त झाला असता, पण तसें होत नाहीं. यास्तव त्यानें त्यावेळीं त्यांतील कोणत्याहि साधनानें अन्नाचें ग्रहण केलें नाहीं, असें ठरतें. शेवटीं भोक्तृवर्ग 'तत्'–तें अन्न 'अपानेन अजिघृक्षत्'–अपानवायूच्या योगानें ग्रहण करण्याची इच्छा करिता झाला. येथें अपानशब्दानें अन्नाला मुखछिद्रांतून आंत प्रवेश करावयास लावणारा अन्तर्मुख वायु घ्यावा. असो; तेव्हां 'तत् आवयत्'–त्या अन्नाला ग्रहण करण्यास तो समर्थ झाला. म्हणजे अपानाच्या योगानें भोक्तृवर्गानें अन्न खाल्लें. (याप्रमाणें अन्वय-व्यतिरेकन्यायानें वायुच अन्नग्रहणाचें साधन आहे, असा निश्चय करून आतां तीच गोष्ट दृढ करण्याकरितां वायूची प्रशंसा करितात–)=' यद् वायुः '–मुखछिद्राच्या आंत संचार करणारा जो वायु आहे 'स एषः '–तो हा ' अन्नस्य ग्रहः '–अन्नाचा ग्राहक आहे व ही गोष्ट आमच्या अनुभवानें सिद्ध आहे. शिवाय, ' एषः यद् वायुः '–हा जो वायु ' स अन्नायुः वा '–तो अन्नाच्या द्वारा आयुष्याचें निमित्त आहे. अन्नरसाच्या योगानें, अन्नरसाकडून प्राण देहांत बांधला जातो. (म्हणूनच बृहदारण्यकांत शिशुब्राह्मणांतील–अ.२.२.१.पृ.११८–प्राणवर्णनप्रसंगीं ' अन्नं दाम ' म्हणजे अन्न हें प्राणाला बांधून ठेवण्याचें दावें आहे, या वाक्यानें अन्न ही प्राणाला बांधण्याची दोरी आहे, असें म्हटलें आहे. त्याचप्रमाणें अन्नरूपबंधन शिथिल झालें असतां जीव देहाचा त्याग करितो, हेंहि दृष्टान्तपूर्वक असें सांगितलें आहे. ' तद्यथाम्रं वौदुम्बरं वा पिप्पलं वा बन्धनात्प्रमुच्यत एवमेवायं पुरुष

एभ्योऽङ्गेभ्यः संप्रमुच्यते'–बृ.भा.४.३.३६पृ.२३३-ज्याप्रमाणें आम्रफल किंवा उदुंबराचें फल किंवा पिंपळाचें फल बंधनापासून–देंठापासून–तुटतें, त्याचप्रमाणें हा पुरुष या अंगांपासून मुक्त होतो,निघून जातो.–अन्नबंधनामुळें शरीरांत होणारें प्राणांचें अवस्थान[स्थिति] आयुष्याचें निमित्त आहे, हें लोकांत प्रसिद्ध आहे आणि कौषीतकि उपनिषदांतहि 'जोंवर या शरीरांत प्राण राहतो तोंवर आयुष्य'–सु. उ. पृ. ८६७–असेंच म्हटलें आहे. येथेंहि 'अन्नायुर्वा एषः' असें ह्याच अभिप्रायानें म्हटलें आहे.)

भाष्यं—तत्प्राणेन तच्चक्षुषा तच्छ्रोत्रेण तत्त्वचा तन्मनसा तच्छिश्नेन तेन तेन करणव्यापारेणान्नं ग्रहीतुमशक्नुवन्पश्चादपानेन वायुना मुखच्छिद्रेण तदन्नमजिघृक्षत्। तदावयत्तदन्नमेवं जग्राहाशितवान्। तेन स एषोऽपानवायुरन्नस्य ग्रहोऽन्नग्राहक इत्येतत्। यद्वायुर्यो वायुरन्नायुरन्नबंधनोऽन्नजीवनो वै प्रसिद्धः स एष यो वायुः ॥

भाष्यार्थ—('तत्प्राणेनाजिघृक्षत्०' इत्यादि श्रुतिवाक्याचें संक्षिप्त भाष्य लिहितात–) = प्राणानें (म्ह. घ्राणानें हुंगून), चक्षूनें, श्रोत्रानें, त्वचेनें, शिश्नानें म्हणजे त्या त्या इंद्रियांच्या हुंगणें, पहाणें इत्यादि व्यापारानें अन्नाचें ग्रहण करण्यास असमर्थ झालेल्या त्यानें शेवटीं अपानानें म्हणजे मुखच्छिद्रांतून आंत जाणाऱ्या वायूनें तें अन्न तोंडानें ग्रहण करण्याची इच्छा केली. तेव्हां तो 'तत्'-तें अन्न अशा रीतीनें 'आवयत्' –ग्रहण करिता झाला, खाता झाला. (अन्न भक्षण करणें हा स्वतः आत्म्याचा धर्म नव्हे, तर अंतर्वृत्ति प्राणाचा धर्म आहे, असें जें 'तदेनत्सृष्टं' येथपासून 'तदावयत्' येथपर्यंतच्या श्रुत्यंशानें सांगितलें आहे. त्याच्याच प्रयोजनाचा उपसंहार 'सैषोऽन्नस्य ग्रहो०' या वाक्याच्या व्याख्यानानें करितात–)=ज्यास्तव तो पूर्वज पिंड अपानाच्या योगानें अन्न खाता झाला, त्यास्तव तो हा अपानवायु अन्नाचा ग्रह–अन्नग्राहक आहे. (अपान या वृत्तीनें युक्त असलेल्या प्राणाचें अन्नग्राहकत्व लोकप्रसिद्धीनें दृढ करण्यासाठीं 'अन्नायुः' या शब्दाचें व्याख्यान करितात–)=जो वायु, अन्नबंधन, अन्नजीवन म्हणून प्रसिद्ध आहे, तो हा वायु आहे. ('अन्नं दाम०' इत्यादि दुसऱ्या श्रुतींत अन्नच प्राणाचें आयुष्य आहे, हें प्रसिद्ध आहे. व्यवहारांतहि अन्नावांचून प्राण कसे कासावीस होतात तें प्रसिद्ध आहे.)

(भोगाचें अधिष्ठान, भोगाचें साधन व भोग्यविषय यांची उत्पत्ति सांगून भोगांचा स्वामी जो जीव त्याचें प्रदर्शन करण्याकरितां ईश्वराचा विचार या पुढील वाक्यांत सांगितला आहे—)

श्रुतिः—स ईक्षत कथं न्विदं मदृते स्यादिति स ईक्षत कतरेण प्रपद्या इति। स ईक्षत यदि वाचाभिव्याहृतं यदि प्राणेनाभिप्राणितं यदि चक्षुषा दृष्टं यदि श्रोत्रेण श्रुतं यदि त्वचा स्पृष्टं यदि मनसा ध्यातं यद्यपानेनाभ्यपानितं यदि शिश्नेन विसृष्टमथ कोऽहमिति ॥

अर्थ—' सः ईक्षत '– तो परमेश्वर विचार करिता झाला. देह, इंद्रियें, यांच्या अभिमानिनी देवता, अन्न, त्याचा स्वीकार इत्यादि जो हा सर्व व्यवहार आहे ' इदं ' –तें हें सर्व ' मदृते '–मज जीवरूपी भोगस्वामीवांचून ' कथं नु स्यात् '–कसें बरें असूं शकेल ? (जीवावांचून तें सर्व असणें कधींहि संभवत नाहीं. कारण नगराचा स्वामी जो राजा त्याच्यावांचून नगर किंवा त्यांतील लोक यांची रचना शोभत नाहीं. यास्तव भोगाचा स्वामी अशा मला जीवरूपानें देहांत प्रवेश करणें उचित आहे. पण इतकें ठरतांच त्याला प्रवेशाच्या द्वाराचा विचार पडला. तो असा—)=' स ईक्षत कतरेण प्रपद्यै इति '–तो विचार करूं लागला कीं, मी कोणत्या मार्गानें यांत प्रवेश करावा. (या शरीरांत दोन मार्ग दिसतात. एक पादाग्र व दुसरें मस्तकावरील ब्रह्मरंध्र. त्यांतील कोणत्या मार्गानें प्रवेश करावा ?)=' सः '– तो परमेश्वर ' ईक्षत '–विचार करिता झाला–' यदि० '–जर वाणीनेंच संभाषणव्यवहार केला, प्राणानेंच अभिप्राणन केलें, चक्षुरिंद्रियानेंच पाहिलें, श्रोत्रानें ऐकिलें, त्वचेनें स्पर्श केला, मनानें ध्यान केलें, अपानानें अन्नादि ग्रहण केलें व शिश्नानें विसर्ग केला तर मग मी कोण राहिलों ?

भाष्यं—स एवं लोकलोकपालसंघातस्थितिमन्ननिमित्तां कृत्वा पुरपौरतत्पालयितृस्थितिसमां स्वामीव ईक्षत । कथं नु केन प्रकारेणेति वितर्कयन्निदं मदृते मामन्तरेण पुरस्वामिनम् । यदिदं कार्यकरणसंघातकार्यं वक्ष्यमाणं कथं नु खलु मामन्तरेण स्यात्परार्थं सत् । यदि वाचाभिव्याहृतमित्यादि केवलमेव वाग्व्यवहरणादि तन्निरर्थकं न कथंचन भवेद्बलिस्तुत्यादिवत् । पौरबंद्यादिभिः प्रयुज्यमानं स्वाम्यर्थं सत्तत्स्वामिनमन्तरेणासत्येव स्वामिनि तद्वत् ॥ तस्मान्मया परेण स्वामिनाधिष्ठात्रा कृताकृतफलसाक्षिभूतेन भोक्त्रा भवितव्यं पुरस्येव राज्ञा । यदि नामैतत्संहतकार्यस्य परार्थत्वं परार्थिनं मां चेतनमन्तरेण भवेत्पुरपौरकार्यमिव तत्स्वामिनम् । अथ कोऽहं किंस्वरूपः कस्य वा स्वामी ॥

भाष्यार्थ—(येथवर भोगांचें अधिकरण, असे लोक; भोगांचें स्थान, असें समष्टि-व्यष्टिशरीर; भोगांचीं उपकरणें, अशीं वागादि इंद्रियें; समष्टिशरीरांत लोकपाल या रूपानें व व्यष्टिशरीरांत इंद्रियाधिष्ठातृ-देवता या रूपानें स्थित असलेल्या देवता; त्यांना भोगामध्यें प्रवृत्त करणाऱ्या अशनाया व पिपासा, या ऊर्मी; त्यांच्यामुळें होणारा

इंद्रियनिष्ठ शब्दादि विषयरूप भोग व अपानवृत्तियुक्त प्राणाच्या ठिकाणीं असलेला अन्न-पानग्रहणरूप भोग; या सर्वांची सृष्टि आत्म्याच्या संसारित्वाची सिद्धि होण्याकरितां—तो संसारी आहे, असें सिद्ध व्हावें, म्हणून सांगून आतां संसारी भोक्ता कोण, हें सांगण्यासाठीं स्रष्ट्या ईश्वरानें विचार कसा केला, तें सांगणाऱ्या 'स ईक्षत०' इत्यादि वाक्याचें व्याख्यान करितात—)= तो ईश्वर अशा प्रकारें—वर वर्णन केल्याप्रमाणें—नगर, त्या नगरांत राहणारे लोक व राजानें नेमलेले अधिकारी—त्यांचे पालक, यांच्या स्थितीप्रमाणें लोक व लोकपाल यांच्या संघाताची स्थिति अन्ननिमित्तक—अन्नाधीन करून [व त्यांना उत्पन्न करून] नगरस्वामीप्रमाणेंच विचार करिता झाला. 'कथं नु'—कसें बरें—कोणत्या प्रकारें असा वितर्क करीत 'इदं मद्दते'—हें—उत्पन्न केलेलें शरीरेंद्रियसंघातरूप कार्य मजवांचून—मी जो नगराचा स्वामी त्या मजवांचून (ह्याप्रमाणें श्रुतींतील 'कथं नु इदं' व 'मद्दते' या चार पदांचा अर्थ सांगून आतां वाक्यार्थ सांगतात—)=जें हें पुढें सांगितलेलें कार्य-करणसंघाताचें—शरीरेंद्रियसमूहाचें भाषणादि कार्य तें दुसऱ्या भोक्त्याकरितांच असतांना, मजवांचून कसें बरें होईल ? (आनंदाश्रमांत छापलेल्या भाष्याच्या पुस्तकांत 'कार्यकरणसंघातं कार्यं' असा पाठ आहे. पण त्याचा अन्वय वाक्यार्थाशीं लागत नाहीं. यास्तव 'कार्यकरणसंघातकार्यं' असा पाठ असावा, असें वाटतें. याचा वाक्यार्थाशीं अन्वय चांगला होतो. म्हणून आम्ही येथें त्याचाच स्वीकार केला आहे. 'परार्थं सत्' हें 'कार्यकरणसंघातकार्यं' या इदंशब्दार्थाचें सहेतुक विशेषण आहे. म्हणजे तें कार्य दुसऱ्यासाठीं असतांना मी पर जो अर्थी—त्या भाषणादिकांची इच्छा करणारा—त्या मजवांचून कसें होईल ? आतां याच अर्थाचा 'कथं-'शब्दानें सुचविलेला व्यतिरेक सांगतात. व्यतिरेक म्हणजे अभाव. मजवांचून भाषणादिकांचा अभाव.)='जरी वाणीनें भाषण केलें' इत्यादि श्रुतीनें सांगितलेलें जें नुस्तेंच—पुरुषरहित वागिंद्रियाचें व्यवहरण—भाषण इत्यादि तें कोणत्याहि प्रकारें बलि, स्तुति इत्यादिकांप्रमाणें निरर्थक होऊं शकत नाहीं. ('निरर्थकं' या भाष्यस्थपदानें वाग्व्यवहारणादि कां संभवत नाहीं, तें सांगितलें आहे. कारण येथें अर्थ म्हणजे इच्छा करणारा पुरुष. त्यावांचून असलेलें भाषणादि संभवत नाहीं. कारण इच्छावान् पुरुष आपल्या प्रयोजनसिद्धीकरितां वागादि इंद्रियांना त्यांच्या त्यांच्या व्यवहारांत प्रेरणा करीत असतो. पण तो इच्छावान् पुरुषच नसल्यास प्रेरकाचाच अभाव होतो आणि त्याच्या अभावीं वाग्व्यवहारादिक संभवत नाहीं. किंवा 'निरर्थक' या शब्दांतील अर्थ म्हणजे प्रयोजन—फल. पण त्याची इच्छा करणारा पुरुषच नसल्यास अर्थाला—फलाला अर्थत्वच उरत नाहीं. यास्तव

पुरुषरहित वाग्व्यवहरणादि निष्प्रयोजन होऊन त्याची सिद्धि होत नाहीं. कारण कोण-तीहि प्रवृत्ति प्रयोजनपूर्वक होत असते. प्रयोजनावांचून प्रवृत्ति होत नाहीं. वरील भाष्यांत 'बलिस्तुत्यादिवत्' असा दृष्टान्त दिला आहे. त्याचाच विस्तार करितात-) =ज्याप्रमाणें नगरांतील लोक, भाट इत्यादिकांकडून केली जाणारी पूजा, स्तुति इत्यादि स्वामीकरितां असल्यामुळें स्वामीवांचून–स्वामीचाच अभाव झाला असतां होत नाहीं, त्याचप्रमाणें (मजवांचून वाग्व्यवहरणादि होणार नाहीं.)

(आतां या विचाराचें फल सांगतात–)=यास्तव या वागादि इंद्रियांहून निराळा स्वामी–अर्थी, वागादिकांच्या भाषणादि व्यवहारामुळें होणाऱ्या उपकारास पात्र होणारा, अधिष्ठाता, केलेलें व न केलेलें कर्म आणि त्याचें फल यांचा साक्षिभूत व भोक्ता, अशा प्रकारचा मीं पुराच्या–नगराच्या स्वामी–राजाप्रमाणें असलें पाहिजे. (भाष्यांतील 'पर' या शब्दाचा अर्थ निराळा, अन्य असा करावा. वागादि इंद्रि-यांच्या प्रेरकत्वामुळें त्याला अधिष्ठातृत्व आहे म्हणजे तो ईश्वर वागादिकांना आपा-पल्या कार्यांत नियुक्त करितो, म्हणून अधिष्ठाता. अर्थात् अधिष्ठाता म्हणजे प्रेरक, पण त्या चेतनाचें तें अधिष्ठातृत्व लोहचुंबकाप्रमाणें केवल साक्षिरूपानें आहे. कोणत्याहि प्रकारच्या व्यापाररूपानें नव्हे, असें 'कृताकृतफलसाक्षिभूतेन' या पदानें सुचविलें आहे. तसेंच 'भोक्त्रा' या पदानें त्याचें फलसाक्षित्व हेंच भोक्तृत्व आहे, असें सांगितलें आहे. असो; तात्पर्य वाग्व्यवहारादि कार्यसिद्ध्यर्थ मला यांत प्रवेश केला पाहिजे, असें बोलून, आत्मस्वरूपाच्या बोधाकरितांहि मला प्रवेश केला पाहिजे, असें सांगण्यासाठीं 'कतरेण प्रपद्या इति' हें मधलें वाक्य सोडून प्रवेशाचें दुसरें प्रयोजन सांगणारें 'स ईक्षत यदि वाचा०' येथपासून 'अथ कोऽहमिति' येथपर्यंतचें शेव-टचें वाक्य व्याख्यानासाठीं अगोदर घेतात. कारण तें 'कथं न्विदं मदृते स्यात्' या वरच्या–प्रवेशाचें प्रयोजन सांगणाऱ्या वाक्याच्या जातीचें–तत्तुल्य आहे.)=नगर व नगरांतील लोक यांचें कार्य जसें त्यांच्या स्वामीवांचूनच व्हावें, त्याप्रमाणें संघात पाव-लेल्या वागादि इंद्रियांचें परार्थत्व म्हणजे दुसऱ्या भोक्त्यावर उपकार करण्यासाठीं भाषणादि करणें, हा धर्म उपकारास पात्र असलेला जो मी–चेतन–दुसरा अर्थी त्या-वांचून जर होऊं लागेल तर मग तो मी कोण–कोणत्या स्वरूपाचा, अथवा कोणाचा स्वामी ? [म्हणजे केवल भोक्त्यावांचून वाणीनेंच जर भाषणादि केलें, तर मग माझें महत्त्व तें काय राहिलें ? तसेंच नुसत्या प्राणानें जर अभिप्राणन केलें, म्हणजे वास घेतला, चक्षूनेंच पाहिलें, श्रोत्रानेंच ऐकलें, त्वचेनेंच स्पर्शाचें ग्रहण केलें, मनानेंच

ध्यान केलें, अपानानेंच आंत आलेल्या अन्नाचें भक्षण केलें व शिश्नानेंच रेताचा विसर्ग केला तर मग मी कोण ? इत्यादि योजना करावी.]

भाष्यं—यद्यहं कार्यकरणसंघातमनुप्रविश्य वागाद्यभिव्याहृतादिफलं नोपलभेय राजेव पुरमाविश्याधिकृतपुरुषकृताकृतावेक्षणं। न कश्चिन्मामयं सन्नेवंरूपश्चेत्यधिगच्छेद्विचारयेत्। विपर्यये तु योऽयं वागाद्यभिव्याहृतादीदमिति वेद। स सन्वेदनरूपश्चेत्यधिगन्तव्योऽहं स्यां।यदर्थमिदं संहतानां वागादीनामभिव्याहृतादि। यथा स्तंभकुड्यादीनां प्रासादादिसंहतानां स्वावयवैरसंहतपरार्थत्वं तद्वदिति॥

भाष्यार्थ—(आतां पूर्वोक्त वाक्यार्थच स्पष्ट करितात–)=राजा पुरांत प्रवेश करून आपल्या अधिकारी पुरुषांनीं केलेलें व न केलेलें रक्षणादि कार्य जसें पाहतो, त्याप्रमाणें मी या शरीरेंद्रियसमूहांत प्रवेश करून वागादिइंद्रियांचें संभाषणादि फल जर जाणलें नाहीं, तर कोणीहि मला ' हा आत्मा आहे व तो अशा अशा स्वरूपाचा आहे,' असें जाणणार नाहीं, असा मजविषयीं विचार करणार नाहीं. (प्रवेश न केल्यास आपलें ज्ञान कोणाला होणार नाहीं. पण तेंच तो केल्यास अवश्य होईल, असें प्रवेशाचें फल सांगतात–)=पण त्याच्या विपरीत झाल्यास म्हणजे मीं प्रवेश केल्यास जो हा हें वागादि-इंद्रियांचें भाषणादि कर्म आहे, असें जाणतो तो हा विद्यमान व ज्ञानस्वरूप आहे, अशा प्रकारें मी लोकांकडून जाणला जाण्यास योग्य होईन. (जो वागादिकांचें संभाषणादि जाणतो, तो वेदनरूप आहे, अशा रीतीनें मी जाणण्यास योग्य होईन. पण वेत्त्याला वेदनरूपत्व कसें ? अशी शंका घेऊं नये. कारण ज्ञात्याला ज्ञानरूपत्व नाहीं, असें म्हटल्यास तो ज्ञाता दुसऱ्या ज्ञानाचा विषय होतो, म्हणजे तो त्याच्या स्वरूपाहून निराळ्या असलेल्या ज्ञानाचें कर्म होतो, असें म्हणावें लागतें. पण मग त्या ज्ञानक्रियेचा कर्ता कोण ! ज्ञाताच आपल्या ज्ञानक्रियेचा कर्ता आहे, म्हणून म्हटलें तर एकाच वेत्त्याच्या ठिकाणीं कर्तृत्व व कर्मत्व हे दोन्ही परस्पर विरुद्ध धर्म असणें, हा दोष येतो. बरें एका वेत्त्याला जाणणारा दुसरा वेत्ता असतो, असें म्हटलें तर प्रत्येक वेत्त्याला त्याहून निराळ्या वेत्त्याची आवश्यकता असल्यामुळें अनवस्था दोष येतो. पण वेत्ता–ज्ञाता वेदनरूप, ज्ञानरूप आहे, असें समजलें म्हणजे यांतील कोणताहि दोष येत नाहीं व ज्ञाता ज्ञानरूप आहे, असा विचारवानांना अनुभवहि येत असतो, यास्तव इंद्रियांच्या व्यापारांना जाणणारा आत्मा ज्ञानरूप आहे, हा सिद्धान्त होय. एवढ्यासाठींच दुसऱ्या एका श्रुतींत ' हें मी हुंगतों, असें जो जाणतो तो आत्मा ' असें म्हणून वास घेणारा, सुवासिक पदार्थ व वास घेण्याचें साधन (घ्राण), यांचें ज्ञान हाच आत्मा आहे, असें सांगितलें आहे. असो; त्याच्या

ज्ञानरूपत्वाविषयीं प्रमाण सांगून आतां अस्तित्वाविषयीं प्रमाण सांगतात–)=एकत्र संघात पावलेल्या वागादि इंद्रियांचें हें संभाषणादि ज्याच्याकरितां आहे (तो त्याहून निराळा, त्या वागादिकांशीं संघात न पावलेला व विद्यमान आहे, अशा प्रकारें मी जाणण्यास योग्य होईन. याविषयीं म्हणजे कोणताहि संघात, संघात न पावलेल्या दुसऱ्यासाठीं असतो, याविषयीं दृष्टांत देतात–)=ज्याप्रमाणें मोठा राजवाडा, देवालय इत्यादिकांशीं संघात पावलेले खांब, भिंत वगैरे पदार्थ आपल्या अवयवांनीं त्यांच्याशीं संघात न पावलेल्या अशा दुसऱ्याकरितांच असतात, त्याप्रमाणें (शरीरेंद्रियसंघात त्याच्याशीं संघात न पावलेल्या अशा दुसऱ्या भोक्त्याकरितांच असणार, हें उघड आहे. असा प्रकार असल्यामुळें त्यानें ईक्षण केलें याविषयीं अनुमान असें करावें–वागादि इंद्रियांचें संभाषणादि (पक्ष), त्यांच्याशीं संहत न झालेल्या दुसऱ्या कोणाकरितां असणेंच योग्य आहे (साध्य), कारण वागादिक संहत आहेत. जसें–राजाकरितां सैनिक परस्पर मिळून एकमतानें शत्रूंशीं लढावयास तयार होतात त्याप्रमाणें (हेतु). मोठा राजवाडा, देवालय इत्यादिकाशीं संघात पावलेल्या भिंत, खांब इत्यादिकांप्रमाणें (दृष्टान्त). 'तद्वदिति' या भाष्यापुढें 'स ईक्षत' हें श्रुतींतील तिसरें वाक्य घ्यावें. तें स्पष्ट असल्यामुळें भाष्यकारांनीं सोडिलें आहे.)

भाष्यं––एवमीक्षित्वातः कतरेण प्रपद्या इति । प्रपदं च मूर्धा चास्य संघातस्य प्रवेशमार्गौ । अनयोः कतरेण मार्गेणेदं कार्यकरणसंघातलक्षणं पुरं प्रपद्यै प्रपद्येयेति ॥

भाष्यार्थ––(असो; अशा दोन प्रयोजनांकरितां चेतनाला प्रवेश करणें भाग झालें असतां कोणत्या द्वारानें प्रवेश करावा, हा विचार करण्याचा प्रसंग येतो. म्हणून आतां मागून, पुढच्या श्रुतिवाक्याचें व्याख्यान केल्यावर 'स ईक्षत कतरेण प्रपद्या इति' या मधल्याच राहिलेल्या वाक्याचें व्याख्यान करितात–)=असें ईक्षण करून (ज्याअर्थीं वागादि इंद्रियांच्या व्यवहाराची सिद्धि व आत्म्याच्या स्वरूपाचा बोध हीं दोन प्रयोजनें सिद्ध व्हावीं, म्हणून प्रवेश करणें अवश्य आहे त्याअर्थीं) या दोन मार्गांतील कोणत्या एका मार्गानें शरीरांत प्रवेश करूं? असें त्यानें ईक्षण केलें. प्रपद म्हणजे पायाचा चवंडा व मूर्धा म्ह० मस्तक, असे या संघाताचे दोन प्रवेशमार्ग आहेत. त्यांतील कोणत्या मार्गानें या शरीरेंद्रियसंघातरूप पुरांत मीं प्रवेश करावा. (येथेंहि 'इति' या भाष्यानंतर श्रुतींतील दुसरें 'स ईक्षत' हें वाक्य घ्यावें. या श्रुतिवाक्यांत 'स ईक्षत' हें वाक्य तीनदा आलें आहे. त्यांतील पहिलें 'मद्दते स्यादिति' येथील इतिशब्दाच्या

पुढें योजावें. तिसरें 'तद्वदिति' या भाष्याच्या पुढें घ्यावें व दुसरें ' प्रपद्येयेति ' येथील इतिशब्दाच्या पुढें योजावें.)

श्रुतिः--स एतमेव सीमानं विदार्यैतया द्वारा प्रापद्यत । सैषा विदृतिर्नाम द्वास्तदेतन्नान्दनं ॥तस्य त्रय आवसथास्त्रयः स्वप्नाः। अयमावसथोऽयमावसथोऽयमावसथ इति ॥

अर्थ---वर सांगितलेल्या प्रकारच्या विचारानें युक्त असलेला ' सः'-परमेश्वर ' एतमेव'-मस्तकाच्या मध्यभागास म्हणजे जेथें मस्तकांतील कवट्यांचा संधि आहे, जेथें त्या कवट्या एकमेकींशीं जुळल्या आहेत, त्याच ' सीमानं'-एका विशेष स्थानास ' विदार्य'-विदीर्ण करून, फाडून, छिद्र करून, 'एतया द्वारा'-त्या छिद्ररूप द्वारानें ' प्रापद्यत'-ज्ञानशक्तियुक्त असलेला तो देहांत प्रविष्ट झाला. (ज्ञानोपाधीनें युक्त असलेला तो मस्तकांत प्रविष्ट झालेला असल्यामुळेंच मस्तकांत ज्ञानेंद्रियांचें आधिक्य दिसतें. त्याचप्रमाणें क्रियाशक्तिरूप उपाधीनें युक्त असलेल्या त्यानें पादाग्रांतून प्रवेश केल्यामुळें कंठाच्या खालींच कर्मेंद्रियांचें बाहुल्य आढळतें. आतां श्रुति त्या मस्तकांतील प्रवेशाच्या द्वाराची स्तुति करिते-)=' सा एषा द्वाः विदृतिः नाम'-त्या ह्या द्वाराला विदृति असें नांव प्राप्त झालें आहे. (कारण आत्म्याच्या भृत्यांप्रमाणें असलेल्या चक्षुरादि इंद्रियांनीं अक्षि, श्रोत्र इत्यादि गोलकांत प्रवेश व निवास केल्यामुळेंच त्यांच्या स्वामीला स्वतःच्या प्रवेशाकरितां निराळें द्वार हवें, असें वाटलें व आपल्याला शोभेल असें स्वतंत्र द्वार पाहिजे, या अभिप्रायानें त्यानें मोठ्या प्रेमानें तें केलें. त्याचा उत्कर्ष प्रकट करण्यासाठींच त्याला ' विदृति ' हें नांव प्राप्त झालें. त्याचप्रमाणें शरीर सोडून त्या द्वारानें निघालेल्या पुरुषाला ब्रह्मलोकाची प्राप्ति होऊन क्रमानें तो मुक्त होत असल्यामुळें तें द्वार आनंदाचें निमित्त आहे. म्हणून)=' तत् एतत् नान्दनम्'-ते हें द्वार नांदन म्हणजे आनंद देणारें आहे.

(आतां शरीरांत प्रवेश केलेल्या त्याच्या संचाराचीं स्थानें व त्या स्थानांतील संचारामुळें होणाऱ्या अवस्था ' तस्य त्रयः०' इत्यादि पुढील वाक्य दाखवितें-)=ज्याप्रमाणें महाराजाच्या क्रीडेकरितां त्याच्या प्रासादांत एकावर एक असे अनेक मजले केले जातात, त्याचप्रमाणें ' तस्य '-शरीरांत जीवरूपानें प्रविष्ट झालेल्या आत्म्याच्या क्रीडेकरितां ' त्रयः '-तीन ' आवसथाः '-स्थानें केलेलीं आहेत. त्या तीन स्थानीं आत्मा ' त्रयः स्वप्नाः '-तीन स्वप्नें पाहतो. आतां तीं तीन स्थानें कोणतीं, असा संशय राहूं नये म्हणून श्रुति बोट पुढें करून-' अयं आवसथः '-नेत्र हें एक क्रीडास्थान, ' अयं आवसथः '-कंठ हें दुसरें व ' अयं आवसथः '-हृदय हें तिसरें

स्थान आहे, असें दाखविते. (जागरित व सुषुप्त, यांनाहि येथें स्वप्न असें म्हटलें आहे. कारण ' विद्यमानवस्तुतत्त्वाला आच्छादित करून विपरीत भास करविणें ' हें स्वप्नाचें लक्षण त्यांतहि आहे. कारण त्या दोन्ही अवस्थांमध्यें विद्यमान ब्रह्मतत्त्वाला आच्छादित करून तद्विपरीत जीवतत्त्वाचा अवभास होतो. ' तीन अवसथ ' या पदांनीं पितृशरीर, मातृशरीर व स्वशरीर या स्थानांचाहि निर्देश करण्याचा श्रुतीचा उद्देश दिसतो. त्याचाच अधिक विस्तार पुढच्या खंडांत केला आहे. संसार दोन प्रकारचा आहे. एक, प्रत्यहीं होणारा व्यवहार व दुसरा, दुसऱ्या जन्माचा स्वीकार. त्यांतील पहिल्या प्रकारच्या संसाराचीं नेत्र, कंठ व हृदय हीं तीन स्थानें आहेत व दुसऱ्या प्रकारच्या संसाराचीं पित्याचें शरीर, मातेचें शरीर व स्वशरीर, हीं तीन आहेत. या वाक्याच्या शेवटीं ' इति ' असा जो शब्द आहे, तो संसाररूप आध्यारोपप्रकरणाच्या समाप्तीकरितां आहे.)

भाष्यं--एवमीक्षित्वा न तावन्मद्भृत्यस्य प्राणस्य मम सर्वार्थाधिकृतस्य प्रवेशमार्गेण प्रपदाभ्यामधः प्रपद्ये । किं तर्हि पारिशेष्यादस्य मूर्धानं विदार्य प्रपद्येयमिति लोक इवेक्षितकारी स स्रष्टेश्वर एतमेव मूर्धसीमानं केशविभागावसानं विदार्य च्छिद्रं कृत्वैतया द्वारा मार्गेणेमं लोकं कार्यकरणसंघातं प्रापद्यत प्रविवेश ॥

भाष्यार्थ—(भाष्यकार 'स एतमेव सीमानं विदार्यैतया द्वारा प्रापद्यत' या वाक्याचें व्याख्यान करण्यासाठीं त्याला अपेक्षित असलेला अर्थ सांगतात-)=असें ईक्षण-पर्यालोचन करून (भृत्याच्या-सेवकाच्या मार्गानें स्वामीनें प्रवेश करणें अनुचित आहे हें सुचविण्यासाठीं याच मार्गानें स्वामीनें प्रवेश करण्याचा निश्चय केला, असें सांगतात-)= मी तर माझा भृत्य जो प्राण-माझ्या सर्व प्रयोजनांचा अधिकारी-त्याच्य प्रवेशमार्गानें म्हणजे दोन्ही पावलांच्या अग्रांनीं खालून प्रवेश करणार नाहीं. तर का तो जाऊन राहिलेला असल्यामुळें [कोणी भृत्य न जातां अगदीं शुद्ध राहिलेला असल्यामुळें] या संघाताच्या मस्तकाला विदीर्ण करून त्यांत मी जातों, असें एखाद्य विचारी पुरुषाप्रमाणें चांगला विचार करूनच एखादें कार्य करणारा तो स्रष्टा-ईश्वर याच ' मूर्धसीमानं '—केंसांच्या विभागाच्या अवसानास (केंसांचा विभाग-भां -जेथें संपतो, त्या भागास, व्यवहारांत ज्या भागाला टाळू म्हणतात त्याला)विदीर्ण करू त्या द्वारानें-मार्गानें-या लोकास-शरीरेंद्रियसंघातास प्राप्त झाला,त्यांत प्रवेश करिता झाला

भाष्यं--सेयं हि प्रसिद्धा द्वाः मूर्धिन तैलादिधारणकाले अन्तस्तद्रसादिसंवेदनात् । सैषा विदृतिर्विदारितत्वाद्विदृतिर्नाम प्रसिद्धा द्वाः । इतराणि तु श्रोत्रादिद्वाराणि भृत्यादिस्थानीयसाधारणमार्गत्वान्न समृद्धीनि नानंदहेतूनि । इं

तु द्वारं परमेश्वरस्यैव केवलस्येति । तदेतन्नान्दनं नंदनमेव नांदनमिति दैर्घ्यं छान्दसम् । नन्दत्यनेन द्वारेण गत्वा परस्मिन्ब्रह्मणीति ॥

भाष्यार्थ—('सैषा विदृतिर्नाम०' या वाक्याचें व्याख्यान-शंका-' अहोपण, पुरुषाच्या शरीरांत नऊ प्राण-इंद्रियगोलक, द्वारें आहेत. सात मस्तकांत व दोन खालीं ' त्याचप्रमाणें 'नवद्वारे पुरे देही०' इत्यादि श्रुतिस्मृतिवचनांत नऊ द्वारें प्रसिद्ध आहेत; त्यांहून निराळें मस्तकावर आणखी एक दहावें द्वार आहे, असें श्रुति-स्मृतींत कोठेंच सांगितलेलें नाहीं. समाधान-मस्तकावरील द्वार प्रत्यक्ष स्पर्शानें कळतें. लहान मुलांची टाळू किती मऊ असते हें सर्वांना ठाऊक आहे. तसेंच 'तयोर्ध्वमायन्नमृतत्व-मेति' का.भा.२.३.१६ या उपनिषद्वाक्यांत हृदयाच्या एकशें एक नाड्यांतील एक नाडी मस्तकांतून वर गेली आहे. तिच्या द्वारा वर जाणारा अमृतत्वास प्राप्त होतो,असें सांगि-तलें आहे. यास्तव तें द्वार अप्रसिद्ध आहे, असें म्हणतां येत नाहीं. असो; आतां हेंच सांगण्यासाठीं वरील वाक्याचें व्याख्यान आरंभितात—)=ती ही प्रसिद्ध 'द्वाः'—द्वार आहे. (संस्कृतांत ' द्वार् ' हा शब्द स्त्रीलिंगी आहे. त्याची प्रत्यक्ष प्रसिद्धि 'सा' व 'एषा' या दोन पदांनीं सुचवितात—)=कारण मस्तकावर तेल, तूप इत्यादि धारण करण्याचे वेळीं त्यांच्या रसादिकांचें ज्ञान होतें. (डोक्यावर पुष्कळ वेळ कडू तेल वगैरे ठेविल्यास त्याच्या रसादिकांचें ज्ञान होतें, असा अनुभव आहे. त्यामुळें तें द्वार प्रत्यक्षप्रमाणानें सिद्ध आहे. त्याची अशी केवल प्रत्यक्षप्रसिद्धि आहे, इतकेंच नव्हे तर ' विदृति ' या नांवानेंहि तें प्रसिद्ध आहे, असें सांगतात—)=ती ही विदृति—विदारित केलेली असल्या-मुळें विदृति—या नांवाची प्रसिद्ध 'द्वाः' आहे. (या ईश्वरानें स्वतःच्या प्रवेशाकारितां असाधारणपणें, दुसऱ्या कोणालाहि साधारण न होईल अशा रीतीनें, केवल आपल्याच उपयोगीं पडेल, या योजनेनें तें द्वार केलेलें असल्यामुळें ' शरीराला नऊ द्वारें अस-तात ' या पूर्वोक्त श्रुति-स्मृतिवचनांशीं विरोध येत नाहीं. कारण त्या श्रुति-स्मृतिवच-नांत सेवकाप्रमाणें असलेल्या चक्षुरादिकांच्या प्रवेशाच्या द्वारांचीच गणना केलेली आहे. आतां या दहाव्या द्वाराचीहि श्रुतीमध्यें प्रसिद्धि आहे, हें सांगण्यासाठीं 'तदेतन्नान्दनं' हा श्रुतीचा अंश आहे. त्यांत हेंच नान्दन आहे, आणखी कोणी नाहीं, असें सांगितलें आहे, अशा अभिप्रायानें भाष्यकार त्याचें व्याख्यान करितात—)=पण त्यांहून इतर श्रोत्रादि द्वारें हे भृत्यादिकांच्या स्थानीं असलेल्या श्रोत्रादि सर्व इंद्रियांचे साधारण मार्ग असल्यामुळें समृद्ध नाहींत. तीं द्वारें आनंदाला कारण होणारीं नाहींत. (समृद्ध या पदाचा—ज्यांत चांगली ऋद्धि म्हणजे आनंद आहे, तीं समृद्ध—असा विग्रह करावा.)=पण हें द्वार केवल परमेश्वराचेंच आहे, [म्हणजे असाधारण आहे.] म्हणून

तें हें ' नान्दन ' होय. वस्तुतः ' टुनदि समृद्धौ ' या धातूपासून ' नन्दन ' असें आव-वाचक नाम होतें. त्यालाच येथें ' नान्दन ' असें म्हटलें आहे. येथील नकाराचें दीर्घत्व छांदस (वैदिक) आहे. ' अनेन द्वारेण गत्वा परस्मिन् ब्रह्मणि नन्दति इति (नन्दनं)'—या द्वारानें जाऊन परब्रह्मामध्यें पुरुष आनंदित होतो, म्हणून तें 'नन्दन' (अशी त्याची व्युत्पत्ति सांगितली आहे. तिच्या योगानें ' तयोर्ध्वमायन्नमृतत्वमेति ' या पूर्वोक्त श्रुतींतील त्या द्वाराची प्रसिद्धि दाखविली आहे.)

भाष्यं—तस्यैवं सृष्ट्वा प्रविष्टस्य जीवेनात्मना राज्ञ इव पुरं त्रय अवसथाः। जागरितकाल इंद्रियस्थानं दक्षिणं चक्षुः। स्वप्नकालेऽन्तर्मनः। सुषुप्तिकाले हृदयाकाश इत्येतत्। वक्ष्यमाणा वा त्रय आवसथाः। पितृशरीरं मातृगर्भाशयः स्वं च शरीरमिति ॥

भाष्यार्थ—('तस्य त्रय आवसथास्त्रयः स्वप्नाः। अयमावसथोऽयमावसथोऽयमावसथ इति ' या एवढ्या श्रुत्यंशाचें व्याख्यान आरंभितात. याप्रमाणें ईश्वराचा शरीरप्रवेश सांगून त्याला वर सांगितलेल्या शरीरेंद्रियसंघात, या उपाधीमुळें प्राप्त होणारा संसार सांगतात—)=अशारीतीनें—पूर्वोक्तप्रकारें शरीररूप पुर निर्माण करून त्यांत जीवात्म्याच्या रूपानें प्रवेश केलेल्या त्याचीं राजाच्या क्रीडास्थानांप्रमाणें तीन आवसथ म्हणजे क्रीडास्थानें आहेत. (त्यांचें वर्णन करितात—)=जागरितसमयीं इंद्रियांचें स्थान उजवा नेत्र (हें क्रिडास्थान;) स्वप्नसमयीं आंतील मन [म्हणजे मनाचें अधिकरण कंठस्थान; कारण ' कण्ठे स्वप्नं समादिशेत् ' अशी श्रुति आहे.] व सुषुप्तिसमयीं हृदयाकाश [हृदयानें मर्यादित झालेलें अवकाशरूप आकाश.] असा याचा इत्यर्थ. ('सुषुप्तींत जीव सद्रूप होतो'-छां.६.४.२—अशा अर्थाची श्रुति असल्यामुळें सुषुप्तींत जीव ब्रह्माचे ठिकाणींच असतो, हें जरी खरें आहे तरी ब्रह्महि हृदयांतील अवकाशांत असतें. यास्तव ब्रह्माशीं मिळालेलाहि तो हृदयाकाशांतच राहतो. म्हणून हृदयाकाश हें त्याचें स्थान आहे, असें म्हटलें आहे. नाहींतर उत्तरमीमांसेंतील दहराधिकरणन्यायानें हृदयाकाश-

---

१ उत्तरमीमांसेच्या पहिल्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादाचें तेरावें सूत्र व पांचवें अधिकरण, यांत हा दहराकाशन्याय सांगितला आहे. त्याचें संक्षेपतः दिग्दर्शन असें——चवथ्या अधिकरणांत ' परपुरुष ' हा शब्द ब्रह्मामध्यें रूढ असल्यामुळें ब्रह्माची उपासना करावी, असें सांगितलें. आतां या अधिकरणांतहि आकाशशब्द पांचवें भूत, या अर्थीं रूढ असल्यामुळें त्याचीच उपासना करणें उचित होय, असा पूर्वपक्ष झाला असतां भगवान् व्यास ' दहर उत्तरेभ्यः ' या सूत्रानें उत्तर पक्ष सांगतात.——" यदिदमस्मिन्ब्रह्मपुरे दहरं पुण्डरीकं वेश्म दहरोऽस्मिन्नन्तराकाशः " या श्रुतींतील ' दहर आकाश ' या शब्दानें परमात्माच घ्यावा. कारण त्या वाक्याच्या पुढील वाक्यांत ' अपहतपाप्मा ' इत्यादि जी विशेषणें आहेत त्यांवरून तसा निश्चय होतो.

शब्दानें ब्रह्म समजल्यास 'त्याचे तीन स्वप्न आहेत' या वाक्यानें पुढें सांगितलेलें त्याचें स्वप्नतुल्यत्व अनुपपन्न-अयोग्य होतें. एवढ्याकरितांच भाष्यकार 'वक्ष्यमाणा वा त्रय आवसथाः।' हा दुसरा पक्ष सांगतात-)=अथवा पुढें सांगितलेले हे तीन आवसथ समजावे (त्यांचाच निर्देश करितात-)=पित्याचें शरीर, मातेचा गर्भाशय व आपलें शरीर [हे तीन आवसथ आहेत.]

भाष्यं—त्रयः स्वप्ना जाग्रत्स्वप्नसुषुप्त्याख्याः। ननु जागरितं प्रबोधरूपत्वान्न स्वप्नः। नैवं। स्वप्न एव। कथं। परमार्थस्वात्मप्रबोधाभावात्स्वप्नवदसद्वस्तुदर्शनाच्च। अयमेवावसथश्चक्षुर्दक्षिणं प्रथमः। मनोऽन्तरं द्वितीयः। हृदयाकाशस्तृतीयः। अयमावसथ इत्युक्तानुकीर्तनमेव॥ तेषु त्रयमावसथेषु पर्यायेणात्मभावेन वर्तमानोऽविद्यया दीर्घकालं गाढप्रसुप्तः स्वाभाविक्या न प्रबुध्यतेऽनेकशतसहस्रानर्थसंनिपातजदुःखमुद्गराभिघातानुभवैरपि॥

भाष्यार्थ—(अहोपण, 'आत्मा वा इदं एक एव' पृ. या आरंभींच्या वाक्यानें अद्वितीयरूपानें सांगितलेल्या आत्म्याचा तीन क्रीडास्थानांशीं योग-संबंध कसा होतो? अशी आशंका घेऊन 'ते आवसथ मिथ्या असल्यामुळें आत्म्याच्या पारमार्थिक-त्रिकालाबाधित अद्वितीयत्वाचा बाध होत नाहीं' असें समाधान सांगण्यासाठींच श्रुतीनें 'त्रयः स्वप्नाः' असें म्हटलें आहे. भाष्यकार त्याचें व्याख्यान करितात-)=जाग्रत्, स्वप्न व सुषुप्ति या नांवांचे-तीन स्वप्न-स्वप्नतुल्य आहेत. (येथील 'जाग्रत्स्वप्न०' इत्यादि पद उपलक्षणार्थ आहे. यास्तव त्यावरून पूर्वोक्त पितृशरीर, मातृगर्भाशय व स्वशरीर, यांचेंहि ग्रहण करावें. पण त्यांना स्वप्नतुल्यत्व नाहीं, अशी शंका घेतात-) =अहोपण, जागरित प्रबोधरूप-यथार्थ ज्ञानरूप, विषय व इंद्रियें यांच्या संयोगामुळें होणाऱ्या प्रमाणसिद्ध ज्ञानरूप-असल्यामुळें स्वप्न नव्हे. (येथेंहि पूर्वोक्त तीन शरीरें उपलक्षित होतात. असो; जागरितादि प्रबोधरूप जरी असलें तरी त्यांचे प्रबोध स्वप्नप्रबोधासारिखेच आहेत. त्यामुळें त्यांना स्वप्न म्हणण्यांत कांहीं दोष नाहीं, असें उत्तर देतात-)=असें नाहीं. ते आवसथ स्वप्नच आहेत. (पण त्यांना स्वप्न, असें कोणी म्हणत नाहींत, अशा अभिप्रायानें वादी म्हणतो-)=ते स्वप्नच कसे? (अविवेकी जरी त्यांना स्वप्न म्हणत नसले तरी विवेकी स्वप्नाचें लक्षण जाणतात व त्यामुळें जागरितादि किंवा पितृशरीरादि तीन आवसथ हीं तीन स्वप्नेंच आहेत, असें ते म्हणतात, असें भाष्यकार सांगतात-)=कारण परमार्थ-परम सत्य असा जो आत्मा त्याचा प्रबोध त्यावेळीं नसतो व त्या सर्व अवस्थांमध्यें स्वप्नाप्रमाणेंच असद्वस्तूंचें दर्शन होतें. (त्रिकालाबाधित वस्तुतत्त्व आच्छादित होऊन असत्-अविद्यमान-

वस्तूचा भास होणें, हें स्वप्न आहे, असें स्वप्नाचें लक्षण केलेलें आहे व जागरितहि तसेंच आहे. कारण त्या अवस्थेंतहि ब्रह्मस्वरूप आच्छादित होऊन असत् जगाची प्रतीति येते, असा याचा भावार्थ.)=उजवा नेत्र हाच पहिला आवसथ आहे. आंत असलेलें जें मन तेंच दुसरा आवसथ आहे. हृदयाकाश हा तिसरा आवसथ होय. श्रुतीनें 'हा आवसथ, हा आवसथ' असें म्हणून 'त्रय आवसथाः' या शब्दांनीं सांगितलेल्या तीन आवसथांचेंच अनुकीर्तन [अनुवाद] केलें आहे, [म्हणजे 'अयमावसथः०' इत्यादि वाक्यानें कांहीं निराळीच गोष्ट सांगितली आहे, असें नाहीं. तर एखाद्या मोठ्या वाड्याचे मजले जसे खालीं व वर असतात, त्याप्रमाणें खालीं-वर असलेल्या नेत्रादिकांचाच बोटानें निर्देश करून ते शरीरापासून कोठें दूर किंवा बाहेर नाहींत, असें दाखविलें आहे.]

(अहोपण, 'आवसथ' हा शब्द एका प्रकारच्या घराला लावीत असतात. तेव्हां त्याचाच प्रयोग नेत्रादिकांच्या ठिकाणीं कसा करितां ? अशी आशंका घेऊन घरांत असलेल्या पुरुषाप्रमाणेंच या तीन स्थानांत असलेल्या जीवाला दीर्घ निद्रा लागलेली दिसते. त्याचप्रमाणें घरांत सुखानें निजलेल्या पुरुषाप्रमाणें या स्थानांत असणारा जीवहि लवकर जागा–ज्ञानवान् होत नाहीं. यास्तव नेत्रादिस्थानांना गौणवृत्तीनें आवसथ–गृह म्हटलें आहे, असें समाधान सांगतात–)=त्याच आवसथांमध्यें क्रमानें आत्मभावानें–'हाच मी' अशा भावनेनें असणारा व स्वाभाविक अविद्येमुळें दीर्घ काल झोंपी गेलेला हा जीव अनेक शत व सहस्र म्ह. शेकडों व हजारों अनर्थांच्या संनिपातांपासून–संबंधापासून उद्भवलेल्या दुःखरूपी मुद्गरांचे प्रहार सोशीत असूनहि–त्या प्रहारांच्या अनुभवांनींहि–जागा–सावध होत नाहीं. (म्हणून नेत्रादि स्थानांना गौणवृत्तीनें आवसथ म्हटलें आहे.)

(आतां श्रुति अपवादप्रकरणाचा अर्थ थोडक्यांत दाखविते–)

श्रुतिः–स जातो भूतान्यभिव्यैख्यत् किमिहान्यं वावदिषदिति ॥ स एतमेव पुरुषं ब्रह्म ततममपश्यत् ॥ इदमदर्शमिती ३ ॥ तस्मादिदन्द्रो नामेदन्द्रो ह वै नाम तमिदन्द्रं सन्तमिन्द्र इत्याचक्षते परोक्षेण ॥ परोक्षप्रिया इव हि देवाः परोक्षप्रिया इव हि देवाः ॥ इति तृतीयः खंडः । द्वितीयारण्यकस्य चतुर्थश्चाध्यायः ॥

अर्थ—'सः'–तो परमात्मा 'जातः'–देहांत प्रवेश करून जन्म, मरण, जाग्रत्, स्वप्न व सुषुप्ति यांच्या योगानें संसारी झाला. पण पुढें ईश्वराच्या अनुग्रहानें आणि

१ स्वस्थ झोंप घेणें व लवकर जागें न होणें या आवसथांतील गुणांचें साम्य नेत्रादि स्थानांशीं आहे. म्हणून त्यांना गौणवृत्तीनें आवसथ म्हटलें आहे.

ः व शास्त्र यांच्या प्रसादानें 'भूतानि'–आकाशादि भूतें व प्राणी यांना 'अभिख्यै-
ात्'–सर्व प्रकारें विवेकानें जाणता झाला, [म्हणजे हीं दिसणारीं आकाशादि भूतें
प्राण्यांचे देह कोठून उत्पन्न झाले? त्यांचें रक्षण कोण करितें? त्यांचा लय कशांत
तो? इत्यादि प्रकारें आपल्यापाशींच आपल्याला प्रश्न करून त्यानें शास्त्रांत सांगि-
ल्याप्रमाणें विवेचन केलें. तेव्हां सर्व संसार मायाकल्पित असल्याकारणानें ब्रह्मच
यांचें तात्त्विक स्वरूप आहे, असें त्याला कळलें.]–तेव्हां तो म्हणाला–'इह'–या
गांत 'किं वा अन्यं'–कोणती बरें दुसरी–ब्रह्माहून निराळी वस्तु आहे, असें 'वाव-
षत्'–मी म्हणूं? ब्रह्माहून पृथक् कांहीं सांगतां येणें शक्य नाहीं, 'इति'–असा
श्चय करून 'स:'–तो जीव 'एतं एव पुरुषं'–याच शरीरांत प्रविष्ट झालेल्या
द्रूप–देहादिकांच्या साक्षी पुरुषास 'ततमम् ब्रह्म अपश्यत्'–अतिशय विस्तृत ब्रह्म
हता झाला. शरीरांत प्रविष्ट झालेला तो जीवात्मा 'ब्रह्मच आत्मा आहे' असें
क्षात् जाणून 'इदं अदर्शम्'–मीं हें पाहिलें, 'इति३' या वाक्यानें आपला अप-
ोक्ष अनुभव प्रकट करीत अतिशय संतुष्ट झाला. येथील 'इति३' या शब्दांतील
ेवटचा 'इ' हा स्वर प्लुत आहे. (ऱ्हस्व स्वराची एक मात्रा, दीर्घाच्या दोन मात्रा
। प्लुत स्वराच्या तीन मात्रा असतात.) जीवाचा संतोष व्यक्त करण्यासाठीं येथें प्लुत
स्वराचा उपयोग केला आहे. ज्याअर्थी त्यानें 'इदं अदर्शम्' असें म्हटलें, 'तस्मात्
इदंद्रो नाम' त्याअर्थी 'इदं दृष्टं' या व्युत्पत्तीनेंच तो जीव 'इदंद्र' या नांवास
ात्र झाला. या व्युत्पत्तीप्रमाणें 'इदंद्र' या नांवाची प्रसिद्धि आहे. पण 'व्यवहा-
ांत परमेश्वराला 'इंद्र' असें म्हणतात; 'इदंद्र' असें कोणी म्हणत नाहीं,' म्हणून
कोणी म्हणेल तर तें खरें आहे, पण वर सांगितल्याप्रमाणें वस्तुत: 'तं इदंद्रं सन्तं
इन्द्र: इति आचक्षते परोक्षेण'–तो 'इदंद्र' असतानांच त्याच्या नांवामध्यें 'परोक्षत्व'
ा धर्म यावा म्हणून मधल्या दकाराचा लोप करून 'इन्द्र' असेंच म्हणतात. 'हि'
–कारण 'देवा:'–सर्व पूज्य 'परोक्षप्रिया: इव'–जणुंकाय परोक्षप्रियच असतात.
म्हणजे त्यांना त्यांच्या प्रत्यक्ष नांवापेक्षां परोक्ष 'आचार्य, उपाध्याय' इत्यादि नांवेंच
प्रिय असतात, असें व्यवहारांतहि दिसतें. शेवटच्या चार शब्दांची आवृत्ति करून
येथें दुसऱ्या आरण्यकाचा चवथा अध्याय संपला, असें सुचविलें आहे. ३

**भाष्यं––स जात: शरीरे प्रविष्टो जीवात्मना भूतान्यभिव्यैख्यद्व्याकरोत्॥ स
कदाचित्परमकारुणिकेनाचार्येणात्मज्ञानप्रबोधकृच्छब्दिकायां वेदान्तमहावाक्य-
भेर्यां तत्कर्णमूले ताड्यमानायामेतमेव सृष्ट्यादिकर्तृत्वेन प्रकृतं पुरुषं पुरि**

यथेममात्मानं ब्रह्म बृहत्तमं तकारेणैकेन लुप्तेन ततमं व्याप्ततमं परिपूर्णमाकाशवत्प्रत्यबुध्यतापश्यत् । कथम् । इदं ब्रह्म ममात्मनः स्वरूपमदर्शं दृष्टवानस्मि । अहो इति विचारणार्था प्लुतिः पूर्वम् ॥

भाष्यार्थ—(जागरितादिक हा, भूतांचीं कार्यें, असा जो शरीरेंद्रियसंघात त्याचा धर्म आहे, आत्म्याचा नव्हे; पण त्याहून भिन्न असलेल्याहि आत्म्याचा त्या धर्मांचे ठिकाणीं तादात्म्य-अभिमान होत असल्यामुळें—म्हणजे हें शरीरच मी असून त्याचे धर्म हे माझेच धर्म, असा अभिमान त्याला वाटत असल्यामुळें—जागरादि हे आत्म्याचे धर्म होऊं शकतात, असें सांगण्यासाठीं ' स जातो० ' इत्यादि श्रुतिवचन आहे. भाष्यकार त्याचें आतां व्याख्यान करितात–)=' स जात: '—तो झालेला म्हणजे जीवरूपानें शरीरांत प्रविष्ट झालेला ईश्वर ' भूतानि अभिव्यैख्यत् '—भूतांनाच ' अभि—आभिमुख्येन—तादात्म्येन '—अभिमुख्यत्वानें—तादात्म्यानें ' वैख्यत्—व्याकरोत् '—व्यक्त जाणता झाला (व भूतांनाच तादात्म्यानें बोलला. म्हणजे मी मनुष्य आहें, काणा आहें, सुखी आहें, इत्यादि प्रकारें देह, इंद्रियें व अंत:करण यांच्या मनुष्यत्व, काणत्व व सुखित्व या धर्मांचा आपल्यावर तादात्म्याध्यास करून बोलला, याविषयीं ' या जीवात्मरूपानें प्रवेश करून मी नाम व रूप यांस व्यक्त करितों '—छां.भा.६.४.२.—अशी छांदोग्य श्रुतिहि आहे.)

(अहोपण, आत्मा शरीरेंद्रियसमूहाहून पृथक् आहे, असें ज्ञान झाल्यावर, वर सांगितलेल्या प्रकारचा तादात्म्यभ्रम कोठून होणार ? अशी आशंका घेऊन श्रुति म्हणते–' इह '—या शरीरांत ' अन्यं '—व्यतिरिक्त—पृथक् आत्म्याला ' वावदिषत् किम् '—बोलला काय ? नाहीं; तो जीव तसें बोलला नाहीं. इतकेंच नव्हे तर आत्मा शरीराहून अन्य आहे, व्यतिरिक्त आहे, हें त्याला कळलेंहि नाहीं. ' वावदिषदिति ' येथील इतिशब्द ' यस्मात् ' या अर्थी म्हणजे हेत्वर्थी आहे. यास्तव त्याची योजना अशी करावी " ज्याअर्थी त्याला तें समजलें नाहीं त्याअर्थी तो भूतांना तादात्म्यानें स्पष्ट जाणता व बोलता झाला. किंवा तो इतिशब्द येथें अध्यारोपप्रकरण संपलें, " असें दाखविण्यासाठीं आहे. आचार्यांच्या उपलब्ध भाष्यामध्यें श्रुतीचें शेवटचें वाक्य घेतलेलें नाहीं. म्हणून आनंदज्ञान म्हणतात–" किमिहान्यं वावदिषदिति, हें वाक्य स्पष्टार्थ असल्यामुळें भाष्यकारांनीं त्याची उपेक्षा केली. किंवा पुस्तकलेखकाच्या प्रमादामुळें तें राहून गेलें असावें. " यावरून आनंदज्ञानांच्या वेळींच तें भाष्यांत नव्हतें, असें ठरतें. येणेंप्रमाणें अध्यारोप दाखवून त्याचा अपवाद करण्याकरितां ' स एत

मेव पुरुषं ब्रह्मततममपश्यदिदमदर्शमिती३ ' हें वाक्य आहे. यास्तव भाष्यकार आतां त्याचें व्याख्यान करितात–वर सांगितल्याप्रमाणें शरीरांत प्रवेश करून संसारी जीव झालेला)=तो एखादे वेळीं अति दयाळु आचार्यानें आत्मज्ञानाचा उत्तम बोध करणारा उत्तम शब्द जिला आहे अशी वेदान्तमहावाक्यरूप दुंदुभि त्याच्या कर्ण-मूलाशीं–कानांशीं वाजविली असतां याच म्ह० सृष्ट्यादिकांचा कर्ता म्हणून ज्याचें वर्णन आरंभिलें आहे, त्याच पुरुषास–शरीररूप पुरींत राहणाऱ्या आत्म्याला ' ब्रह्म ' –बृहत् मोठें 'ततमं' या शब्दांतील एक तकार लुप्त झाला आहे. यास्तव त्यास 'तततमं' –अतिशय व्याप्त आकाशाप्रमाणें परिपूर्ण जाणता झाला, पहाता झाला. (तो आत्मा सर्वव्यापी आकाशासारखा पूर्ण आहे, असें जाणता झाला. ' आचार्यवान् पुरुषो वेद' -छां.भा.६.१४.२–म्हणजे ज्याला विद्येचा बोध करणारा आचार्य असतो तोच पुरुष आत्म्याला जाणतो, अशी श्रुति असल्यामुळें विद्योपदेशक आचार्यावांचून आपो-आप वाक्यार्थबोध होत नाहीं, हें सुचविण्यासाठीं ' परम दयाळु आचार्यानें ' असें म्हटलें आहे. सर्व उपनिषत्कांड म्हणजे सर्व उपनिषदांचा समुदाय दुंदुभीच्या स्थानीं असून त्यांतील ' तत्त्वमसि ' इत्यादि महावाक्यें हा त्यांचा प्रबोध करणारा शब्द आहे. मस्तकसंबंधी नाडीनें प्रवेश करून शरीररूप पुरांत राहणाऱ्या आत्म्याला ' हा आत्मा ब्रह्म आहे, ' असें जें त्यानें जाणलें तें परोक्ष जाणलें कीं काय, असा प्रश्न करून कृतार्थता व्यक्त करणाऱ्या त्याच्याच वाक्यानें त्या ज्ञानाचें अपरोक्षत्व सांगततात–)=तो आत्म्याला परिपूर्ण कसें जाणता झाला ? (परोक्ष कीं अपरोक्ष ?) हें ब्रह्म–बृहत् तत्त्व माझें आत्म्याचें स्वरूप आहे, असें मीं पाहिलें आहे. ' इती३ ' हा प्लुत स्वरान्त शब्द ' अहो ' याअर्थी आहे. 'विचारणार्थां प्लुतिः पूर्वे' या वाक्यानें विचार करणें या अर्थी प्लुत स्वराचें विधान केलें आहे. (त्या प्लुतीनें ब्रह्म यथार्थतः जाणलें कीं नाहीं, असा विचार करून व चांगल्याप्रकारें जाणलें, असा निश्चय करून ' इति '–अहो, या शब्दानें स्वतःचें कृतार्थत्व प्रकट केलें आहे.)

भाष्यं––यस्मादिदमित्येव यत्साक्षादपरोक्षाद्ब्रह्म सर्वान्तरमपश्यत् परोक्षेण तस्मादिदं पश्यतीतीदंद्रो नाम परमात्मा। इदंद्रो ह वै नाम प्रसिद्धो लोके

---

१ किंवा मागच्या ' स जातो भूतान्यभि० ' या वाक्यापासूनच अपवादाला आरंभ झाला आहे, असें समजावें. यापक्षीं वाक्ययोजना अशी करावी.-' भूतानि व्याकरोत् '–भूतांचें विवे-चन करून त्यांना स्वतःची सत्ता आहे कीं नाहीं, असा विचार केला आणि विचार केल्यावर आत्मव्यतिरिक्त स्वतःसत्ताक दुसरें कांहीं आहे, असें म्हणूं तरी कसें ? कारण आत्म्या-वांचून दुसरें कांहीं आहे, असें मला दिसतच नाहीं, असा त्यानें निश्चय केला.

ईश्वरः । तमेवमिदंद्रं सन्तमिन्द्र इति परोक्षेण परोक्षाभिधानेनाचक्षते ब्रह्मविदः संव्यवहारार्थं पूज्यतमत्वात्प्रत्यक्षनामग्रहणभयात् ॥ तथा हि परोक्षप्रियाः परोक्षनामग्रहणप्रिया इव एव हि यस्माद्देवाः । किमुत सर्वदेवानामपि देवो महेश्वरः द्विर्वचनं प्रकृताध्यायपरि समाप्त्यर्थम् ॥

इति श्रीमद्गोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकरभगवत्कृतावैतरेयोपनिषद्भाष्ये प्रथमोध्यायः ॥ १ ॥ आरण्यकक्रमेण चतुर्थोऽध्यायः ॥४॥

भाष्यार्थ—('इदंद्र' या नांवावरूनहि त्याला अपरोक्षज्ञान झालें असें ठरतें, हें सांगण्यासाठीं 'तस्मादिदन्द्रो नामेदन्द्रो ह वै नाम तमिदद्रं सन्तमिन्द्र इत्याचक्षते परोक्षेण ।' हें श्रुतीचें वाक्य आहे. आचार्य त्याचें व्याख्यान करितात–)=ज्याअर्थी जें साक्षात् अपरोक्ष व सर्वांच्या अंत:करणांत असणारें ब्रह्म तें 'हें' अशा प्रकारें अपरोक्षपणें पाहता झाला, त्याअर्थी 'इदं पश्यति' म्हणून 'इदंद्र' या नांवाचा परमात्मा. (म्हणजे साक्षात् ज्ञानाचा विषय होतो म्हणून तो इदंद्र. सर्वांतर ब्रह्म 'इदं–हें' अशा रीतीनें नित्य अपरोक्ष असलेला प्रत्यगात्मा आहे, असें तो जीव विचारानंतर पहाता झाला, असा याचा भावार्थ.)=इदन्द्रच लोकांमध्यें ईश्वर या नांवानें प्रसिद्ध आहे. (अहोपण, 'इन्दो मायाभिः पुरुरूपं०' इत्यादि श्रुतींत ईश्वर 'इंद्र' –या नांवानें प्रसिद्ध आहे. 'इदंद्र' या नांवानें तो कोठेंच प्रसिद्ध नाहीं, असें कोणी विचारील म्हणून सांगतात–)=याप्रमाणें 'इदंद्र'–असलेल्या त्याला ब्रह्मवेत्ते परोक्षत्वानें –परोक्ष नांवानें 'इंद्र' असें चांगल्या व्यवहारासाठीं म्हणतात. [वस्तुतः इदन्द्रच. पण त्याच्या परोक्षत्वाकरितां त्यांतील 'द' या अक्षराचा लोप करून 'इन्द्र' असें म्हणतात, असा भावार्थ. आतां तसें करण्याचें प्रयोजन सांगतात–)=तो पूज्यतम–अतिशय पूज्य असल्यामुळें त्याचें प्रत्यक्ष नांव घेतल्याचा दोष घडेल, या भयानें (ते परोक्ष नांव घेतात.)

(पूज्यांचें नांव परोक्षच घ्यावें, याविषयीं येथें प्रमाण सांगतात–)=कारण देवपूज्य परोक्षप्रिय आहेत. म्हणजे परोक्ष नांव घेणेंच त्यांना आवडतें, (पूजकांनीं आपलें प्रत्यक्ष नांव न घेतां परोक्ष घ्यावें, असें पूज्यांना वाटतें. त्यांना ही गोष्ट प्रिय असते. म्हणूनच आचार्य, उपाध्याय इत्यादि नांवें लोकांना आवडतात. देवदत्त, विष्णुमित्र इत्यादि त्यांचीं त्यांचीं लौकिक नांवें आवडत नाहींत आणि सामान्य पूज्यांचीहि जर अशी स्थिति आहे,)=तर मग सर्व देवांचाहि देव जो महेश्वर त्याविषयीं काय सांगावें ? (नांवाचें परोक्षत्व म्हणजे यथार्थ नांवामध्यें कांहीं बदल करून

मूळ नांवाचें स्वरूप झांकून टाकणेंच आहे. असो;] येथें 'परोक्षप्रिया इव हि देवा:' या वाक्याची द्विरुक्ति, या अध्यायाची समाप्ति झाली, हें सुचविण्यासाठीं आहे.

इति ऐतरेयोपनिषदाच्या तृतीयखंडाच्या श्रीशंकराचार्यकृत भाष्याचा विष्णुशर्मकृत सार्थ व सविवरण भाष्यार्थ समाप्त झाला. येथें दुसऱ्या आरण्यकाचा चवथा अध्यायहि समाप्त झाला.

भाष्यं---अस्मिंश्चतुर्थेऽध्याय एष वाक्यार्थः । जगदुत्पत्तिस्थितिप्रलयकृदसंसारी सर्वज्ञः सर्वशक्तिः सर्ववित्सर्वमिदं जगत्स्वतोऽन्यद्वस्त्वन्तरमनुपादायैव आकाशादिक्रमेण सृष्ट्वा स्वात्मप्रबोधनार्थं सर्वाणि च प्राणादिमच्छरीराणि स्वयं प्रविवेश । प्रविश्य च स्वमात्मानं यथाभूतमिदं ब्रह्मास्मीति साक्षात्प्रत्यबुध्यत । तस्मात्स एव सर्वशरीरेष्वेक एवात्मा नान्य इति ॥ अन्योऽपि 'स म आत्मा ब्रह्मास्मीत्येवं विद्यात्' इति । 'आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्' इति 'ब्रह्म ततमं' इति चोक्तम् । अन्यत्र च ॥

भाष्यार्थ—(आतां भाष्यकार पांचव्या अध्यायाच्या व्याख्यानाला आरंभ करण्यापूर्वी चवथ्या अध्यायांत येऊन गेलेल्या अनेक विषयांतील मुख्य प्रतिपाद्य विषय कोणता तें अगोदर सांगतात. १ आत्म्याचें एकत्व, २ लोक व लोकपाल यांची सृष्टि, ३ अशनाया व पिपासा यांची योजना, ४ शरीराची व अन्नाची उत्पत्ति, ५ देवतांचा शरीरप्रवेश, ६ अशनाया व पिपासा यांना देवतांचें भागीदार करणें, हे विषय वर आले आहेत. पण ते सर्वच या उपनिषदाचे किंवा या अध्यायाचे प्रतिपाद्य आहेत, असें म्हणतां येत नाहीं. म्हणून आचार्य त्याविषयीं सविस्तर विचार आरंभितात—) =या चवथ्या अध्यायांत हा वाक्यार्थ विवक्षित आहे. (यावरून हा सर्व भाष्यभाग चवथ्या अध्यायाच्या समाप्तीपूर्वीच उपसंहाररूपानें असावयास पाहिजे होता, असें वाटतें. पण अनेक प्रतींवरून शुद्ध करून छापलेल्या आनंदाश्रमांतील पुस्तकांत तो पांचव्या अध्यायाच्या आरंभीं घातला आहे. म्हणून आम्हींहि येथें तशीच योजना केली आहे. असो; हा म्हणजे सर्व 'शरीरांत एकच आत्मा आहे व तोच परमेश्वर आहे,' असा पुढें निश्चित केलेला सिद्धान्त. या वाक्यांत 'विवक्षित:' म्हणजे सांगावयास इच्छिलेला, प्रतिपाद्य, हा शब्द अधिक घालावा. पण हाच अर्थ विवक्षित आहे, म्हणून कशावरून? अशी शंका घेऊन 'पूर्व संदर्भ पाहिला असतां तोच विवक्षित अर्थ आहे, असा निश्चय होतो, म्हणून' असें उत्तर सांगतात—)=जगाची

उत्पत्ति, स्थिति व प्रलय करणारा असंसारी, सर्वज्ञ, सर्वशक्ति, सर्ववेत्ता आपल्याहून निराळी दुसरी वस्तु न घेतांच आकाश, वायु इत्यादि क्रमानें हें सर्व जगत् निर्माण करून स्वात्म्याचा प्रबोध व्हावा, म्हणून प्राणादिकांनीं युक्त असलेल्या सर्व शरीरांत तो स्वतः शिरला. (मूळ उपनिषदांत लोक, लोकपाल व अन्न यांची उत्पत्तिच सांगितली आहे. पण ' माझ्यावांचून हें कसें राहूं शकेल ? ' असा विचार करून त्यानें त्यांत प्रवेश केला असें मुळांत वर्णन असल्यामुळें स्थितीचीहि कल्पना होते आणि उत्पत्ति व स्थिति यांचा बोध झाला कीं, अर्थात् प्रलयाचीहि कल्पना होते. म्हणून भाष्यांत ' उत्पत्ति-स्थिति-प्रलयकृत ' असें म्हटलें आहे. वर लोकपालादिकांनाच भोक्तृत्व सांगितलेलें असल्यामुळें येथें भाष्यांत ' असंसारी ' असें म्हटलें आहे. सामान्यतः-साक्षिरूपानें-सर्व जाणतो म्हणून, ' सर्वज्ञ ' व विशेषतः सर्वप्रकारें प्राण्यांच्या अंतःकरणवृत्तींच्या द्वारा सर्व जाणतो म्हणून ' सर्ववित् '. ' सृष्ट्वा-'शब्दापर्यंत ' जगत् हें आत्म्याचें कार्य असल्यामुळें त्याहून पृथक् नाहीं, ' असें सांगून तो स्रष्टा आत्मा प्रत्यगात्म्याहूनहि अभिन्न, अपृथक्, एकरूप कसा, तें ' स्वात्मप्रबोधनार्थ॰' इत्यादि पुढील शब्दांनीं सांगितलें आहे. सर्व प्राणादिमान् शरीरांत त्यानें स्वतः प्रवेश केला, या एवढ्याच सांगण्यानें त्यांचा अभेद सिद्ध होतो, असें नाहीं. तर अभेदज्ञानाचें मुळांतच वर्णन असल्यामुळें त्याची सिद्धि होते, असें म्हणतात-)=आणि त्यांत प्रवेश करून यथार्थ स्वात्म्याला 'हें ब्रह्म मी आहें,' असें साक्षात् जाणता झाला. तस्मात् तोच-सर्व शरीरांत एकच आत्मा आहे, दुसरा नाहीं, असा (वाक्यार्थ येथें विवक्षित आहे. अर्थात् ज्यापेक्षां सर्व शरीरांत एकाचाच प्रवेश सांगितला आहे, आणि ज्यापेक्षां प्रविष्ट झालेल्या त्याचें ब्रह्मत्वानें ज्ञान होतें, असें सांगितलें आहे, त्यापेक्षां सर्व शरीरांत एकच आत्मा आहे व तो सर्वज्ञ ईश्वर आहे, त्याहून अन्य नव्हे, हा वाक्यार्थ या अध्यायांत विवक्षित आहे, असा या वाक्याचा पूर्व वाक्याशीं संबंध.)

(' सम आत्मेति विद्यात् ' हा संहितोपनिषदांतील वाक्यांशहि हाच अर्थ सांगत आहे, असें सांगतात-)=दुसराहि संहितामंत्र ' सम म्हणजे सर्वभूतांमध्यें एक आत्मा ब्रह्म मी आहें, असें जाणावें, ' असें सांगतो. (सर्व प्राण्यांत असणारा एक सर्वव्यापी आत्माच मी आहें, शरीरादि मर्यादित वस्तु नव्हे, असें जाणावें. असो ' स ईक्षत॰ ' इत्यादि वाक्यसंदर्भावरून असा अर्थ प्रतीत होतो, असें येथवर सांगितलें. आतां उपक्रम व उपसंहार, यांवरूनहि हाच अर्थ कसा प्रतीत होतो, तें सांगतात-)='उत्पत्तीच्यापूर्वी हें जगत् एक आत्माच होता ' असें व ' ब्रह्म अतिशय व्यापून राहिलेलें पाहता झाला,' असें म्हटलें आहे. (तसेंच छान्दोग्यांत 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत् '-६.२.१.-

' तदेतद्ब्रह्मापूर्वं ' इत्यादि वाक्यांमध्यें अद्वितीयत्व सांगितलें आहे, असें सांगतात-) =तसेंच दुसऱ्या उपनिषदांतहि सांगितलें आहे.

भाष्यं--सर्वगतस्य सर्वात्मनो बालाग्रमात्रमप्यप्रविष्टं नास्तीति कथं सीमानं विदार्य प्रापद्यत पिपीलिकेव सुषिरम् । नन्वत्यल्पमिदं चोद्यं । बहु चात्र चोद-यितव्यम् । अकरणः सन्नीक्षत । अनुपादाय किंचिल्लोकानसृजत । अद्भ्यः पुरुषं समुद्धृत्यामूर्छयत् । तस्याभिध्यानान्मुखादि निर्भिन्नं मुखादिभ्यश्चाग्न्यादयो लोक-पालास्तेषां चाशनायापिपासादिसंयोजनं तदायतनप्रार्थनं तदर्थं गवादिप्रदर्शनं तेषां यथायतनप्रवेशनं सृष्टस्यान्नस्य पलायनं वागादिभिस्तज्जिघृक्षा । एतत्सर्वं सीमाविदारणप्रवेशसममेव ॥

भाष्यार्थ—(' स एतमेव सीमानं विदार्यैतया द्वारा प्रापद्यत ' पृष्ठ १०३ पहा. या वाक्यांत स्रष्ट्यानेंच शरीरांत प्रवेश केला, असें सांगितलें आहे आणि त्यावरूनच जीव व ईश्वर यांचें ऐक्य आहे, असें ठरतें; असा तुमच्या म्हणण्याचा अभिप्राय दिसतो. पण तो असंगतार्थ असल्यामुळें अयोग्य आहे, अशी शंका घेतात-)=सर्व-गत सर्वात्म्याचें अप्रविष्ट असें केंसाच्या अग्रा एवढेंहि कांहीं नाहीं. [म्हणजे सर्ववस्तूं-मध्यें ओत-प्रोत भरलेल्या सर्वात्म्यानें ज्यांत प्रवेश केलेला नाहीं, असें या जगांत कांहीं नाहीं, अणुरेणू एवढाहि भाग त्याच्यावांचून नाहीं.]=तेव्हां तो आत्मा-स्रष्टा एखादि मुंगी जशी बिळांत शिरते, त्याप्रमाणें मस्तकावरील केंसांच्या विभागाचा शेवट जेथें होतो त्या स्थानास छिद्र पाडून आंत कसा शिरला ? (अर्थात् शरीररहित असलेल्या त्याला विदारण कसें करितां आलें ? त्याचप्रमाणें सर्वगत-सर्वव्यापी आ-त्म्याचा शरीरांत प्रवेश होणेंहि संभवत नाहीं. अहोपण, नुसत्या शब्दावरून प्रतीत होणारा अर्थ असंगत आहे, असें म्हणतां कीं विचारपूर्वक निश्चित केलेला विवक्षिता-र्थहि असंगत आहे, असें तुमचें म्हणणें आहे ? यांतील पहिला पक्ष घेतल्यास चवथ्या अध्यायांतील शब्दावरून प्रतीत होणारे सर्वच अर्थ असंगत आहेत, असें होतें व त्यामुळें ते सर्वच अप्रमाण ठरतात. पण वेदार्थ अप्रमाण आहे, असें ठरणें युक्त नव्हे, अशा अभिप्रायानें सिद्धान्ती म्हणतात-)=अहोपण, हा आक्षेप अगदींच अल्प आहे. या अध्यायांत तसें आक्षेपार्ह पुष्कळच आहे. (कसें तें पहा-ईक्षण म्हणजे पाहणें, तें चक्षुःप्रभृति इंद्रियांनींच होतें, हें प्रसिद्ध आहे. पण) तो ' अकरणः सन् ईक्षत '-इंद्रियरहित असूनहि पहाता झाला, (असें येथें म्हटलें आहे. त्याचप्रमाणें ज्याच्या पाशीं मृत्तिका, काष्ठ इत्यादि उपादान कारण असतें तोच घट, स्तंभ इत्यादिकांचा स्रष्टा होतो, असेंहि आपण पाहतों, पण येथें तर) ' अनुपादाय किंचित् लोकान्,

असृजत '—कोणत्याहि प्रकारचें उपादान (द्रव्य) न घेतां लोकांना उत्पन्न करिता झाला, [असें म्हटलें आहे. आपण आपल्या हातांनींच पदार्थांना वर उचलतों, वर काढितों व हातांनींच त्याला चापूनचोपून इष्ट आकार देतों. पण शरीररहित असलेला तो] ' अद्भ्यः पुरुषं समुद्धृत्य अमूर्च्छयत् '—जलांपासून पुरुषाकार पिंडाला वर काढून अवयवयुक्त करिता झाला, (असें जें येथें म्हटलें आहे तेंहि असंगत आहे. शस्त्रादि मूर्त पदार्थांच्या योगानेंच छिद्रें पाडितां येतात, अमूर्त चिंतनानें तीं कोठें कधीं पडत नाहींत, यास्तव) ' तस्य अभिध्यानात् मुखादि निर्भिन्नं '—त्याच्या चिंतनामुळें त्या पुरुषाकार पिंडाला मुखादि गोलकच्छिद्रें झालीं, (हें म्हणणें अयोग्य आहे.) ' मुखादिभ्यश्चाग्न्यादयो लोकपालाः '—मुखादिकांपासून अग्निप्रभृति लोकपाल (झाले, हें जर खरें आहे; तर त्यांनीं मुखादिकांना जाळलें कसें नाहीं ?) ' तेषां चाशनायापिपासादिसंयोजनं '—त्या देवतांचें अशनाया व पिपासा यांच्याशीं संयोजन, (संयोग करितां येणें शक्य नाहीं. कारण मूर्त—साकार पदार्थांचाच दुसऱ्या साकार पदार्थांशीं संयोग करितां येतो. पण अशनाया-पिपासा अमूर्त आहेत.) ' तदायतनप्रार्थनं '—त्या देवतांनीं भोगाचें आयतन—स्थान—शरीर, याविषयीं प्रार्थना करणें, (शक्य नाहीं. कारण शरीर उत्पन्न होण्यापूर्वी प्रार्थना कशी करितां येईल ? त्यावेळीं गाय, घोडा इत्यादिकांचीं शरीरें नव्हतीं. त्याचप्रमाणें स्वतः स्रष्टा सशरीर नव्हता. त्यामुळें त्याला) ' तदर्थं गवादिप्रदर्शनं '—आयतनाकरितां गाय इत्यादिकांचीं शरीरें आणून दाखविणें (संभवत नाहीं.) ' तेषां यथायतनप्रवेशनं '— देवतांचा त्यांच्या त्यांच्या स्थानीं प्रवेश करविणें, (हें सुद्धां अशक्य आहे. कारण शरीररहित असलेल्या व त्यामुळेंच अमूर्त, अशा देवतांचा प्रवेश करविणें अयोग्य आहे.) ' सृष्टस्य अन्नस्य पलायनं '—उत्पन्न केलेल्या अन्नाचें पलायन [सर्वथा अशक्य. कारण अन्न अचेतन आहे.] ' वागादिभिः तज्जिघृक्षा '—वागादि इंद्रियांनीं त्यांचें ग्रहण करण्याची इच्छा (सुद्धां सुसंगत नाहीं. कारण वागादिकांमध्यें हस्तादिकांप्रमाणें वस्तूंना ग्रहण करण्याचें सामर्थ्य नसतें. यास्तव) ' एतत् सर्वं सीमविदारणप्रवेशसमं एव '—हें सर्व सीमाभागास छिद्र पाडणें व त्यांत प्रवेश करणें, यांसारखेंच आहे.

भाष्यं—अस्तु तर्हि सर्वमेवेदमनुपपन्नम् । न । अत्रात्मावबोधमात्रस्य विवक्षितत्वात्सर्वोऽयमर्थवाद इत्यदोषः ॥ मायाविवद्वा महामायावी देवः सर्वज्ञः सर्वशक्तिः सर्वमेतच्चकार । सुखावबोधनप्रतिपत्त्यर्थं लोकवदाख्यायिकादिप्रपंच इति युक्ततरः पक्षः ॥ न हि सृष्ट्याख्यायिकादिपरिज्ञानात्किंचित्फल-

मिष्यते । ऐकात्म्यस्वरूपपरिज्ञानात्तु अमृतत्वं फलं सर्वोपनिषत्प्रसिद्धम् । स्मृतिषु च गीताद्यासु " समं सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्तं परमेश्वरं " इत्यादिना ॥

भाष्यार्थ--(असें जर असेल तर हें सर्व उपनिषदच्च अप्रमाण आहे, असेंच समजलें पाहिजे, अशी कोणी शंका घेतो-)=तर मग हें सर्वच अयुक्त असो; (हें सर्वच वर्णन अशक्य व असंभवनीय आहे, असें समजावें; असा पूर्वपक्ष झाला असतां आचार्य म्हणतात-)=असें नाहीं. या अध्यायांत केवल आत्म्याचा अवबोध-ज्ञान-विवक्षित असल्यामुळें वरील सर्व वर्णन हा अर्थवाद आहे. यास्तव त्यांत कांहीं एक दोष नाहीं. (एखाद्या खऱ्या ब्राह्मण पित्यानें बाजारांतील अशुद्ध मदिरा, सुरा इत्यादि पेय पिणाऱ्या पुत्राला ' तें करण्यापेक्षां विष पी, ' असें म्हणणें किंवा ' स प्रजापतिरात्मनो वपामुदखिदत् '-तो प्रजापति आपली वपा बाहेर काढता झाला इत्यादि, या लौकिक व वैदिक वाक्यांचें वाच्य अर्थी प्रामाण्य जरी नसलें तरी पुत्रानें अशुद्ध पेय पिऊं नये, इत्यादि विवक्षित अर्थी प्रामाण्य नाहीं, असें कधीं होत नाहीं. त्याचप्रमाणें विवक्षित अर्थ असंगत आहे, असेंहि नाहीं, अशा अभिप्रायानें भाष्यकारांनीं वरील विकल्पांतील दुसऱ्या म्हणजे ' विवक्षित अर्थी असंगति ' या कोटीला दूषित केलें आहे.)

(व्यवहारांत स्वतःच द्वार करून अनेक गृहांमध्यें प्रवेश करणाऱ्या एखाद्या पुरुषाचें एकत्व अनुभवास येतें, म्हणजे एकच पुरुष अनेक गृहांत शिरूं शकतो. त्याचप्रमाणें आत्म्याचें एकत्व आहे, असा बोध करण्यासाठीं विदारण व प्रवेश सांगितला आहे. पण तो अर्थ विवक्षित नाहीं. म्हणजे तोच या अध्यायाचा प्रतिपाद्य विषय नव्हे, त्या अर्थामध्यें या प्रकरणाचें तात्पर्य नाहीं. तर या अध्यायाचा विवक्षित अर्थ असा जो आत्मैकत्वबोध त्याचें द्वार, [उपाय] म्हणून सीमविदारण, प्रवेश इत्यादि अर्थ सांगितलेले आहेत. यास्तव प्राशस्त्य या अर्थाचें द्वार, म्हणून सांगितलेल्या प्रजापतीच्या वपोत्खननाप्रमाणें तो अर्थवाद आहे.)

(अर्थवादाचें लक्षण नैयायिक 'विधिभिन्नः शब्दः अर्थवादः' असें किंवा 'विधिनिषेधभिन्नः शब्दः अर्थवादः' असें करितात-पण मीमांसक 'प्राशस्त्यनिन्दान्यतरपरं वाक्यं अर्थवादः' असें म्हणतात. प्रशंसा किंवा निंदा यांतील एखादें करणारें जें वाक्य, तो अर्थवाद. त्यांत विहिताची प्रशंसा व निषिद्धाची निंदा केलेली असते. अशा प्रकारचा अर्थवाद तीन प्रकारचा असतो. १ गुणार्थवाद, २ अनुवाद व ३ भूतार्थवाद. ज्या स्तुतिवाक्याचा किंवा निंदावाक्याचा अर्थ प्रत्यक्षप्रमाणांनीं सिद्ध होणाऱ्या अर्थाच्या विरुद्ध असतो, त्यांतील विवक्षित गुणाचाच तेवढा अंगीकार करावयाचा असल्यामुळें तो

गुणार्थवाद होय. जसें–' आदित्यो यूपः '–हा सूर्य यूप [स्तंभ] आहे. प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं निश्चित झालेल्या अर्थाचाच ज्या अर्थवादांत उल्लेख केलेला असतो त्याला अनुवाद म्हणावें. असें–' अग्निर्हिमस्य भेषजं '–अग्नि हें थंडीचें औषध आहे. प्रत्यक्षाशीं विरुद्ध नसलेल्या व अनुवादरूपहि नसलेल्या अर्थाला भूतर्थवाद म्हणतात–' इन्द्रो वृत्राय वज्रमुदयच्छत् '–इंद्र वृत्राकरितां [त्याला मारण्यासाठीं] वज्र वर उचलता झाला. यांतील पहिल्या दोन अर्थवादांना स्वतःप्रामाण्य नसतें. म्हणजे त्यांवरून व्यक्त होणाऱ्या अर्थामध्यें त्यांचें तात्पर्य नसतें. कारण तें असतें, असें म्हटल्यास प्रत्यक्षविरोध व सिद्धसाधनता किंवा पुनरुक्ति हे दोष येतात. पण तिसऱ्या प्रकारच्या अर्थवादाला स्वतःप्रामाण्य असतें. कारण त्यांतील अर्थ प्रत्यक्ष किंवा इतर प्रमाणें यांनीं सिद्ध नसल्यामुळें त्यांचा त्याच्याशीं विरोधहि येत नाहीं. इद्रानें वृत्राला मारण्यासाठीं वज्र उचललें, ही गोष्ट श्रुतीवांचून दुसऱ्या कोणत्याहि प्रमाणानें ज्ञात होत नाहीं. त्यानें तें उचललें नाहीं, असें सिद्ध करणारें दुसरें प्रमाणहि नाहीं. यास्तव असले भूतार्थवाद स्वार्थीं प्रमाण असून शिवाय विधीशींहि एकवाक्यता पावतात.)

(असो; या न्यायानें असत् प्रवेशादिकांचेंच कथन केलें आहे, असें मानून तो वपोत्खननाप्रमाणें गुणार्थवाद आहे, असें वरच्या भाष्यवाक्यांत सांगून ' अग्निर्हिमस्य भेषजं ' इत्यादि वाक्यांप्रमाणें या येथील वर्णनालाहि अनुवादत्व आहे, असें मानून भाष्यकार म्हणतात–)=अथवा लौकिक मायाव्या–गारुड्या–प्रमाणें महामायावी, सर्वज्ञ सर्वशक्ति देव हें सर्व करिता झाला. (मायेच्या योगानें सर्व अघटितहि होऊं शकतें. कारण अघटित घटना करणें, हेंच मायेचें लक्षण आहे. असो; सारांश ' सृष्ट्यादिकांना अघटितार्थत्व असल्यामुळें गंधर्वनगरादिकांप्रमाणें मृषात्वच आहे, ' हें स्पष्ट करण्यासाठीं श्रुतीनें अघटित सृष्ट्यादिकांचेंहि वर्णन केलें आहे. अहोपण, आत्म्याचा अवबोधच जर येथें विवक्षित असेल तर त्याचेंच साक्षात् वर्णन करणें उचित आहे. हा बाकीचा वृथा प्रपंच कशाला हवा, असें कोणी म्हणेल म्हणून आचार्य म्हणतात–) =सुखानें–अनायासानें अवबोधन व सुखानें प्रतिपादन [म्हणजे श्रोत्याला अनायासानें बोध व्हावा व वक्त्याला अनायासानें आत्म्याचें प्रतिपादन] करितां यावें, म्हणून व्यवहारज्ञ लोकांप्रमाणें आख्यायिकादिप्रपंच केला आहे, हा अतिशय युक्त पक्ष आहे.

(' अहोपण, लोकांची सृष्टि, लोकपालांची उत्पत्ति इत्यादि गोष्टी दुसऱ्या कोणत्याहि प्रमाणानें सिद्ध नाहींत. त्यामुळेंच त्या अपूर्व होत. यास्तव येथील कथेचें तात्पर्य त्या सृष्ट्यादिकांच्या प्रतिपादनांतच आहे, ' असें कोणी म्हणेल म्हणून आचार्य–' न हि० ' इत्यादि भाष्यानें ' तें वर्णन जरी अपूर्व असलें तरी त्याच्या ज्ञानानें

कोणत्याहि प्रकारच्या फलाचा लाभ होत नाहीं व जो अर्थ अज्ञात व फलवान् असेल त्यांतच श्रुतीचें तात्पर्य असतें, असा नियम आहे. कारण तसा नियम जर न मानला तर रुद्ररोदनहि–एका अर्थवादांत सांगितलेलें रुद्राचें रडणेंहि–अपूर्व असल्यामुळें त्यांतहि श्रुतीचें तात्पर्य आहे, असें म्हणण्याचा प्रसंग येईल. यास्तव 'सृष्ट्यादिकांमध्यें श्रुतीचें तात्पर्य नाहीं,' असें सांगतात–)=सृष्टीविषयींची आख्यायिका इत्यादिकांचें सर्व प्रकारें ज्ञान झाल्यामुळें कांहीं फल मिळेल ही आशा नसते (पण तेंच आत्मज्ञान झालें असतां फल अनुभवास येतें, यास्तव आत्मपरच शास्त्र आहे, असें म्हणणें युक्त होय, असें आतां सांगतात–)=पण ऐकात्म्यस्वरूपाचें परिज्ञान झालें असतां त्यामुळें अमृतत्व हें फल सर्व उपनिषदांमध्यें प्रसिद्ध आहे. (ऐकात्म्य म्हणजे एकात्मपणा; अमृतत्व म्हणजे अमरत्व, मुक्ति; व 'सर्वोपनिषत्प्रसिद्ध' म्हणजे सर्व उपनिषदांवरून उत्तम प्रकारें सिद्ध झालेलें आहे. 'एतावदरे खल्वमृतत्वं' 'तदेवं विद्वानमृत इह भवति' 'विद्वानमृत: समभवत्' इत्यादि श्रुतिवचनांवरून ज्ञानानें अमृतत्वप्राप्ति होते, ही गोष्ट उत्तम प्रकारें सिद्ध झाली आहे, असा भावार्थ. 'समं सर्वेषु भूतेषु' या वाक्यानें ऐकात्म्य सांगून 'समं पश्यन्हि सर्वत्र' 'न हिनस्त्यात्मनात्मानं' या श्लोकांतील ज्ञानानें अमृतत्व सांगितलें आहे, असें म्हणतात–)=आणि तसेंच गीता व दुसऱ्याहि स्मृति, यांमध्यें 'समं सर्वेषु भूतेषु०' म्हणजे सर्व भूतांमध्यें सम स्थित असलेल्या व नाश पावणाऱ्या भूतांमध्यें विनाश न पावणाऱ्या परमेश्वराला जो पहातो, इत्यादि वाक्यांनीं अमृतत्व सांगितलें आहे. ('इत्यादिना' येथील आदिशब्दानें 'यज्ज्ञात्वामृतमश्नुते' यासारखीं गीतेंतील वचनें घ्यावीं व 'गीताद्यासु' येथील आद्यशब्दानें 'सोऽहं स च त्वं स च सर्वमेतदात्मस्वरूपं त्यज भेदमोहम्। इतीरितस्तेन स राजवर्यस्तत्याज भेदं परमार्थदृष्टि:।' या वाक्यानें ऐकात्म्य सांगून 'स चापि जातिस्मरणाप्तबोधस्तत्रैव जन्मन्यपवर्गमाप' इत्यादि अमृतत्व सांगणारीं विष्णुपुराणांतील वचनें घ्यावीं. यांचा अर्थ असा–'तो परमात्माच मी, तोच तूं व तोच हें सर्व आत्मरूप आहे. यास्तव भेदाचा मोह सोड;' असें सांगितला गेलेला तो परमार्थदृष्टि राजश्रेष्ठ भेदाचा त्याग करिता झाला. तोहि पूर्वजन्माच्या स्मरणानें ज्ञानवान् होऊन त्याच जन्मीं मोक्षास प्राप्त झाला.)

भाष्यं—ननु त्रय आत्मानो भोक्ता कर्ता संसारी जीव एक: सर्वलोकशास्त्रप्रसिद्ध:। अनेकप्राणिकर्मफलोपभोगयोग्यानेकाधिष्ठानवल्लोकदेहनिर्माणेन लिंगेन यथाशास्त्रप्रदर्शितेन पुरप्रासादादिनिर्माणलिंगेन तद्विषयकौशलज्ञानवांस्तत्कर्ता तक्षादिरिवेश्वर: सर्वज्ञो जगत: कर्ता द्वितीयश्चेतन आत्मा अवगम्यते। 'यतो

वाचो निवर्तन्ते ' ' नेति नेति ' इत्यादिशास्त्रप्रसिद्ध औपनिषदः पुरुषस्तृतीयः । एवमेते त्रय आत्मानोऽन्योन्यविलक्षणाः । तत्र कथमेक एव आत्मा अद्वितीयः असंसारीति ज्ञातुं शक्यते ॥

भाष्यार्थ--(शंका-) अहोपण, आत्मे तीन आहेत. भोक्ता, कर्ता, संसारी जीव हा एक; तो सर्वलोक व शास्त्रें यांत प्रसिद्ध आहे. (जीव, ईश्वर व निर्विशेष ब्रह्म असे तीन आत्मे. त्यांतील मी जीव आहें, कर्ता आहें, अशाप्रकारें लौकिकांत व ' एष हि द्रष्टा स्प्रष्टा, ' ' यजेत स्वर्गकामः ' इत्यादि वेदवाक्यांत—शास्त्रांत जो प्रसिद्ध आहे तो त्या तिघांतील एक. तसाच, स्वर्गादि लोक, देह इत्यादिकांना निर्माण करणें, या लिंगावरून जो सर्वज्ञ ईश्वर ज्ञात होतो तो दुसरा, असें आतां सांगतात–)=एखादें उत्तम पुर किंवा प्रासाद—राजवाडा किंवा देवमंदिर इत्यादिकांस निर्माण करणें या लिंगावरून (लिंग म्हणजे अनुमानास कारण होणारा हेतु—शब्दसामर्थ्य) त्याविषयींच्या कौशलज्ञानानें संपन्न असणारा त्याचा तक्षा इत्यादि [सुतार-वगैरे] कर्ता ज्ञात होतो, त्याप्रमाणें अनेक—विचित्र प्राण्यांच्या विचित्र कर्मांच्या विचित्र फलांचा उपभोग घेण्यास योग्य, अशा अनेक अधिष्ठानांनीं—विशेष स्थानांनीं युक्त असलेले लोक व देह यांस निर्माण करणें, या—शास्त्रांनें जसें दाखविलें आहे तशा लिंगावरून सर्वज्ञ ईश्वर जगाचा कर्ता ज्ञात होतो; तो दुसरा चेतन आत्मा होय. (जगाचा कर्ता सर्वज्ञ आहे, हें सुचविण्यासाठीं ' अनेक प्राणिकर्म० ' इत्यादि विशेषण योजिलें आहे. ' यथाशास्त्रप्रदर्शितेन ' म्हणजे ' स इमाँल्लोकानसृजत ' इत्यादि शास्त्रानें जसें दाखविलें आहे तशाप्रकारच्या लिंगानें. ' पुरप्रासादादिक० ' हा ईश्वरविषयक प्रस्तुत अनुमानांतील दृष्टान्त आहे. अचेतन प्रधान आपोआपच विचित्र जगाच्या आकारानें परिणाम पावतें, त्याचा दुसरा कोणी सर्वज्ञ अधिष्ठाता नाहीं, असें सांख्य म्हणतात. यास्तव त्यांचें निरसन करण्यासाठीं भाष्यांत ' चेतन ' असें म्हटलें आहे. चेतन ज्याचा अधिष्ठाता नाहीं, अशा अचेतनाची स्वतः प्रवृत्ति होते, असें कोठेंहि दिसत नाहीं. गाडीला घोडे किंवा बैल जोडावे, तेव्हांच ती चालूं लागते, आपोआप कधींहि चालत नाहीं. यास्तव अचेतन प्रकृतीचा सर्वज्ञ चेतन अधिष्ठाता अवश्य मानावा लागतो. असो; आतां तिसरा आत्मा कोणता तें सांगतात–)="वाणी ज्याच्यापासून निवृत्त होतात [ज्याला प्रकाशित करूं शकत नाहींत], हा मूर्त भूतप्रपंच आत्मा नव्हे, अमूर्त भूतवर्गहि आत्मा नव्हे,' इत्यादि शास्त्रांवरून उत्तम प्रकारें सिद्ध झालेला औपनिषद [केवल उपनिषद व प्रमाणावरूनच ज्ञात होणारा] पुरुष हा तिसरा आत्मा आहे. (अशा रीतीनें एक आत्म्याचेच रुपभेदामुळें भेद झाले आहेत, असें वादी सांगतो–)=याप्रमाणें हे तीन

आत्मे परस्परविलक्षण आहेत. (त्यांचे धर्म परस्परविरुद्ध असल्यामुळें ते अग्नि व हिम [बर्फ] यांप्रमाणें भिन्न आहेत.) मग असें असतांना एकच आत्मा अद्वितीय व असंसारी आहे, हें जाणतां येणें कसें शक्य आहे ?

भाष्यं—तत्र जीव एव तावत्कथं ज्ञायते ॥ नन्वेवं ज्ञायते श्रोता मन्ता द्रष्टा आदेष्टा आघोष्टा विज्ञाता प्रज्ञातेति । ननु विप्रतिषिद्धं ज्ञायते यः श्रवणादि-कर्तृत्वेनामतो मन्ताऽविज्ञातो विज्ञातेति च । तथा ' न मतेर्मन्तारं मन्वीथा न विज्ञातेर्विज्ञातारं विजानीयाः' इत्यादि च ॥ सत्यं विप्रतिषिद्धम् । यदि प्रत्य-क्षेण ज्ञायेत सुखादिवत् । प्रत्यक्षज्ञानं च निवार्यते 'न मतेर्मन्तारं' । इत्यादिना । ज्ञायते तु श्रवणादिलिंगेन । तत्र कुतो विप्रतिषेधः ॥

भाष्यार्थ—(वर सांगितलेल्या तीन आत्म्यांतील जीवांचें कर्तृत्व, भोक्तृत्व इत्या-कांमुळें तुम्ही जें विलक्षणत्व समजत आहां, म्ह. जीव कर्ता, भोक्ता इत्यादि असल्या-ळें तो ईश्वर व ब्रह्म यांहून विलक्षण आहे, असें जें समजतां तें असिद्ध आहे. कारण जीव त्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द इत्यादि प्रमाणांचा विषय होत नसल्यामुळें तो भोक्तृ-ादि धर्मांचा आश्रय आहे, अशा रीतीनें त्याचें ज्ञान होणें शक्य नाहीं. यास्तव इतरांहून भिन्न आहे, असें म्हणतां येत नाहीं. अशा अभिप्रायानें भाष्यकार शंका करणाराला लट विचारतात—)=पण त्या तीन प्रकारच्या आत्म्यांतील जीवच कसा जाणला जातो तें अगोदर सांगा. कारण त्याला ज्ञेयत्व नसल्यामुळें—तो ज्ञानाचा विषयच होणारा सल्यामुळें निरवयव जीव इंद्रियजन्य ज्ञानाचा विषय होत नाहीं. तो कर्तृत्वादि धर्मांनीं शिष्ट आहे, अशा प्रकारचेंहि त्याचें ज्ञान संभवत नाहीं. कारण जे सावयव पदार्थ इंद्रियजन्य ज्ञानाचे विषय होतात त्यांच्याच धर्मांचा बोध होतो व त्यामुळें तो ज्ञेय दार्थ अमुक अमुक धर्मांनीं विशिष्ट आहे, असें समजणें शक्य असतें. पण जीव ज्ञेय नसल्यामुळें तो कर्तृत्वादिधर्मविशिष्ट आहे, असें कळणेंहि अशक्य आहे.)

(पण सिद्धान्त्यांचा हा अभिप्राय न जाणल्यामुळें त्यांनीं हा आपल्याला प्रश्नच केला आहे, असें समजून वादी म्हणतो—)=अहोपण, तो श्रोता—श्रवण करणारा, मन्ता—मनन करणारा, द्रष्टा—पहाणारा, आदेष्टा—आज्ञा करणारा, वर्णात्मक शब्दोच्चार करणारा, आघोष्टा—मोठा घोष—ध्वनिरूप शब्द करणारा, विज्ञाता—विशेषतः जाणणारा, व प्रज्ञाता—सर्वांहून अधिक जाणणारा आहे, असें श्रुतीवरून कळतें. [म्हणजे तो जीव ऐकणें, मनन करणें, इत्यादि क्रियांचा कर्ता आहे, असें श्रुति सांगते. अर्थात् तो ज्ञेय नाहीं, असें म्हणतां येत नाहीं.]

(**सिद्धान्ती**—पण पूर्व वाक्यामध्यें ' स एषोऽश्रुतोऽमतोऽविज्ञातः०' म्हणजे हा अश्रुत–कधीं न ऐकला गेलेला, अमत–कधीं न मनन केला गेलेला, अविज्ञात कधीं न जाणला गेलेला इत्यादि प्रकारें त्याच्या विज्ञेयत्वाचा निषेध केला आं वास्तव श्रोता, मन्ता इत्यादि पुढच्या वाक्यानें पूर्ववाक्याच्या विरुद्ध तो ज्ञेय आं असें म्हणणें अयोग्य आहे, असें सांगतात–)=अहोपण, जो श्रवणादिकांचा क म्हणून सांगितला जातो तोच ' अमत व मन्ता, अविज्ञात व विज्ञाता ' असें म्हण हें अगदींच विरुद्ध आहे. (याप्रमाणें पूर्वोत्तरविरोध दाखवून आतां दुसऱ्या श्रु शींहि कसा विरोध येतो, तें दाखवितात–)=त्याचप्रमाणें मनोवृत्तींच्या साक्षीचें मः करूं नये, बुद्धिवृत्तीच्या विज्ञात्याला जाणण्याचा यत्न करूं नये, इत्यादि दुसऱ्या श्रु आहेत. (इत्यादि येथील आदिपदानें ' अमतो मन्ता, अविज्ञातो विज्ञाता ' इत्या श्रुतिवचनांचा संग्रह करावा.)

(असा विरुद्ध अर्थ सांगणाऱ्या दोन्ही प्रकारच्या श्रुतींना एकसारखेंच प्रामा असल्यामुळें म्हणजे त्या दोन्ही प्रकारच्या श्रुती आम्हांला एकसारख्याच प्रमाण असल कारणानें त्यांच्यामध्यें विरोध आहे, अशी कल्पना करणें, अयोग्य आहे. वास्तव जीव प्रत्यक्षप्रमाणानें अविज्ञेय व लिंगावरून ज्ञेय आहे, असें तीं वाक्यें सांगतात, अशी कल्पना करावी असें पूर्ववादी म्हणतो–)=खरें आहे, ' यदि सुखादिवत् प्रत्यक्षेण ज्ञायेत तर्हि विप्रतिषिद्धम् '–जर सुखादि अंतःकरणधर्मांप्रमाणें जीव प्रत्यक्षप्रमाणानें ज्ञात झाला असता तर श्रुतीचें वर्णन विरुद्ध झालें असतें. पण ' न मतेर्मन्तारं० ' इत्यादि वाक्यानें त्याच्या प्रत्यक्ष ज्ञानाचें निवारण केलें जातें व श्रवणादि [ऐकणें इत्यादि] लिंगांवरून तो ज्ञात होतो, तेव्हां विरोध कोठचा ?

भाष्यं—**ननु श्रवणादिलिंगेनापि कथं ज्ञायते । यावता यदा शृणोत्यात्मा श्रोतव्यं शब्दं । तदा तस्य श्रवणक्रिययैव वर्तमानत्वान्मननविज्ञानक्रिये न संभवतः आत्मनि परत्र वा । तथान्यत्रापि मननादिक्रियासु ॥ श्रवणादिक्रियाश्च स्वविषयेष्वेव । न हि मन्तव्यादन्यत्र मन्तुर्मननक्रिया संभवति ।।**

भाष्यार्थ—(आत्म्याचें एकाच वेळीं असें दोन प्रकारचें ज्ञान होणें अयोग्य आहे. कारण श्रवणादिकांचे वेळीं मनन, विज्ञान इत्यादिकांचा असंभव असल्यामुळें ऐकणें, बोलणें इत्यादि लिंगांवरून आत्मसंबंधी किंवा अन्यविषयसंबंधी मननरूप अथवा विज्ञानरूप अनुमिति-ज्ञान संभवत नाहीं. आपण ज्यावेळीं ऐकत किंवा बोलत वगैरे असतों, तेव्हां मनन, निश्चय इत्यादि करीत नाहीं. कारण मन एकाक्षणीं एकच क्रिया करूं शकतें. एकदाच अनेक क्रिया करण्याचें सामर्थ्य त्याच्यामध्यें नसतें. त्यामुळें

[ए]का क्रियेवरून दुसऱ्या एखाद्या वस्तूचें मननादिरूप अनुमिति-ज्ञान संभवत नाहीं, [अ]सें सिद्धान्ती म्हणतात–)=अहोपण, ऐकणें इत्यादि लिंगांवरूनहि आत्मा कसा [ज]ाणला जातो ? कारण जेव्हां आत्मा ऐकण्यास योग्य असलेला शब्द ऐकतो, तेव्हां [तो] ऐकणें या क्रियेनें युक्त होऊनच रहात असल्यामुळें, ऐकणें या क्रियेचाच आधार [हो]त असल्यामुळें आत्म्याविषयीं किंवा आत्मभिन्न अनात्मवस्तूविषयीं मनन व विज्ञान [य]ा क्रिया संभवत नाहींत. (येथें मनन व विज्ञान या शब्दांवरून अनुमिति–अनुमान-[ग]म्यज्ञान घ्यावें. कारण शंकावाद्यानें वर आत्मा अनुमानप्रमाणाचा विषय होतो, [अ]सें म्हटलें आहे. बरें, ऐकणें इत्यादि प्रत्यक्ष क्रिया व मनन हें अनुमान, हीं दोन्ही [ए]काचवेळीं संभवत नाहींत, हें जरी खरें असलें, तरी दुसऱ्या विषयाविषयींच्या मनन-[क्रि]येनें आत्म्याचें अनुमान करावें, म्हणजे श्रवण या लिंगावरून जरी तें संभवत [न]सलें, तरी मनन या क्रियेवरून–लिंगावरून त्याच्याच जातीचें मननरूप अनुमान [क]रावें, म्हणून म्हणशील तर दोन विजातीय क्रिया जशा एकावेळीं संभवत नाहींत [त्य]ाचप्रमाणें दोन सजातीय क्रियाहि संभवत नाहींत, असें आचार्य सांगतात–)=त्या-[प्र]माणें इतर मननादि क्रियांमध्येंहि [मननादि दुसऱ्या क्रियाहि संभवत नाहींत.]

(' अहोपण, मननादि क्रिया हें नुसतें लिंग आहे. पण लिंग हेंच अनुमिति-ज्ञानाचें करण–साधन, अनुमान नव्हे. कारण अतीत म्हणजे भूत, पूर्वी पाहिलेलें, अशा लिंगावरूनहि अनुमिति ज्ञान होतें, असा अनुभव आहे. यास्तव लिंगज्ञान हें अनुमिति-ज्ञानाचें करण आहे. त्याचप्रमाणें तें लिंगज्ञान अनुमितीच्या वेळीं असलें पाहिजे, असाहि नियम करितां येत नाहीं. कारण पूर्वक्षणीं असणें एवढ्यावरूनहि तें अनुमितीचें करण होऊं शकतें. तस्मात् लिंग व अनुमितिज्ञान, हीं दोन्ही जरी एकाच काळीं नसलीं तरी कांहीं दोष नाहीं, असें वादी म्हणेल तर तें बरोबर नाहीं. करण श्रवण-मनन इत्यादि लिंगांचें विज्ञान साक्षिरूप असतें. कोणतेंहि ज्ञान हें साक्षीचेंच रूप आहे. त्यामुळें त्यामध्यें स्वतः [स्वाभाविकपणें] कोणत्याहि प्रकारचा विशेष असत नाहीं. श्रवणादिकांनीं निरूपित–परिच्छिन्न झाल्यामुळेंच तें त ज्ञान अनुमापक–अनुमान कर-विणारें, अनुमानाचें निमित्त होतें, असें पुढें सांगावयाचें आहे. यास्तव अनुमिति-ज्ञानाचे वेळीं लिंगज्ञानहि असतें, असेंच समजणें उचित होय. लिंगज्ञानाच्या अभावीं अनुमितिज्ञान होणें शक्य नाहीं.)

(' बाह्य विषयाचें श्रवण करणें इत्यादि क्रियांच्या योगानें मनन करणाराचें अनु-मान होत नाहीं, हें तुमचें म्हणणें जरी क्षणभर कबूल केलें तरी बाह्य विषयाचें श्रव-णादि करणें, ही प्रत्यक्ष क्रियाच आत्म्यालाहि विषय करील, असें म्हणण्यांत कोणता

दोष आहे ? ' असें वादी विचारील म्हणून आचार्य सांगतात–)=व ऐकणें, इत्यादि क्रिया आपल्या विषयांविषयींच होतात, (आपला आश्रय जो आत्मा त्याविषयीं कधीं होत नाहींत. ऐकणें ही क्रिया श्रवणाचा विषय जो शब्द त्याच्या ठिकाणींच प्रवृत्त होते. ऐकणाऱ्या श्रोत्याचे ठिकाणीं प्रवृत्त होऊं शकत नाहीं, असा याचा भावार्थ. शिवाय ' न मतेर्मन्तारं मन्वीथाः' या वाक्यानें आत्म्याच्या मन्तव्यत्वाचा निषेध केलेला असल्यामुळें त्याच्याविषयीं मननक्रिया संभवत नाहीं असें सांगतात–)=मन्तव्य विषयाहून पृथक् जो आत्मा त्याच्याविषयीं मनन करणाराची मननक्रिया संभवत नाहीं. (कारण कुठारादिकांच्या क्रियेचा व्यापार छेद्य काष्ठाला सोडून इतरत्र म्हणजे छेद करणाऱ्या पुरुषाच्या शरीरावर होत नाहीं.)

भाष्यं—ननु मनसा सर्वमेव मन्तव्यम् । सत्यमेवं तथापि सर्वमपि मन्तव्यं मन्तारमन्तरेण न मन्तुं शक्यम् । यद्येवं किं स्यात् । इदमत्र स्यात् । सर्वस्य योऽयं मन्ता स मन्तैवेति न स मन्तव्यः स्यात् । न च द्वितीयो मन्तुर्मन्ताऽस्ति । यदा स आत्मनैव मन्तव्यस्तदा येन च मन्तव्यः आत्मा आत्मना यश्च मन्तव्य आत्मा तौ द्वौ प्रसज्येयाताम् । एक एवात्मा द्विधा मन्तृमन्तव्यत्वेन द्विशकलीभवेद्वंशादिवत् ॥

भाष्यार्थ—(अहोपण, ' मनसो वशे सर्वमिदं बभूव ' असें श्रुतिवचन आहे. त्यावरून सर्व मनाचा विषय आहे, असें ठरतें. सर्वांमध्यें आत्माहि अंतर्भूत होतो. म्हणून तोहि मन्तव्य–मननाचा विषय–होय, अशी वादी शंका घेतो–)=अहोपण, मनानें सर्वच मनन करितां येतें. (असें जरी असलें तरी मन हें करण–क्रियेचें साधन आहे व कोणतीहि क्रिया कर्त्यावांचून होणें शक्य नाहीं. यास्तव मनन करणाराचा अंगीकार अवश्य केला पाहिजे, असें सिद्धांती म्हणतात–)=खरें आहे. सर्वांचें मनन करितां येतें, हें खरें; तथापि मनन करणारावांचून कोणत्याहि मन्तव्याचें मनन करितां येणें शक्य नाहीं. (तथापि येथील ' अपि-' शब्द–' न मतेर्मन्तारं मन्वीथाः ' अशा विशेष श्रुतीनें आत्म्याच्या मन्तव्यत्वाचा निषेध केलेला असल्यामुळें आम्ही हें क्षणभर मान्य करून, म्हणजे आत्मा सर्वांमध्यें अंतर्भूत होतो, यास्तव तोहि मनाचा विषय होणें शक्य आहे, हें तुमचें म्हणणें क्षणभर कबूल करून असें सांगत आहों,–हें सुचवितो. ' बरें पण मननाला मनन करणाराची आवश्यकता असली म्हणून काय झालें ?' असें वादी विचारितो–)=असें जरी असलें तरी काय होईल ? (मन्ता प्रत्येक मननाला अवश्य आहे, असें ठरलें कीं आत्मा मन्तव्य–मननाचा विषय–नाहीं असें सिद्ध झालें, असें सिद्धान्ती सांगतात–)=हें त्यांत होईल. [आत्मा मननाचा विषय नाहीं,

हें त्यावरून ठरेल. तें कसें, म्हणून विचारशील तर पहा—आत्म्याचें मनन करावयाचें झाल्यास मनन करणारा कोण ? तो स्वतःच कीं दुसरा कोणी ? तो स्वतःच म्हणून म्हटलें तर कर्तृकर्मभावविरोध हा दोष येतो, असें सांगतात—]=सर्व विषयांचा जो हा मन्ता—मनन करणारा तो मन्ताच आहे. यास्तव तो मन्तव्य—मननाचा विषय होणार नाहीं. (मन्त्यानेंच मन्तव्य होणें म्हणजे आपल्याच खांद्यावर बसून जाण्यासारखें अयुक्त आहे. क्रियेचा जो कर्ता त्यानेंच कर्म होणें, अनुपपन्न होय. यास्तव मन्त्याचा मन्ता दुसराच कोणी असतो, म्हणून म्हणावें तर तो मन्त्याचा मन्ता अनात्मा आहे, कीं आत्मा ? अनात्मा आहे हा पक्ष घेतल्यास सिद्धान्ती म्हणतात—)=पण आत्म्याचा मन्ता दुसरा कोणी—अनात्मा नाहीं. (कारण अनात्मा अचेतन असल्यामुळें तो मन्ता होणें अशक्य आहे. मनन हा चेतनधर्म आहे. बरें एका मननकर्त्या आत्म्याचें मनन करणारा दुसरा आत्माच आहे; हा पक्ष घेतल्यास ‘ एका शरीरांत दोन आत्मे असतात, ’ असें होईल, असें सिद्धान्ती सांगतात—)=जेव्हां तो आत्म्याच्या योगानेंच मन्तव्य होतो, म्हणजे आत्म्याचाच विषय होतो, तेव्हां आत्मा ज्या आत्म्याच्या योगानें, ज्या आत्म्याकडून, ज्या आत्म्याचा मन्तव्य होतो तो एक व जो मन्तव्य होतो तो दुसरा असे दोन आत्मे आहेत, असें म्हणण्याचा प्रसंग येईल. (या दोषाचा परिहार करावयाचा असल्यास एकाच आत्म्याला एकांशानें मन्तृत्व [मननकर्तृत्व] व दुसऱ्या अंशानें मन्तव्यत्व असतें, असें म्हणावें लागेल. पण तसें म्हटल्यास आत्मा सावयव होईल, असें सांगतात—)=अथवा एकच आत्मा वेळु किंवा असेच दुसरे पदार्थ, यांप्रमाणें मन्ता व मन्तव्य या रूपानें द्विधा, दोन शकलांचा होईल.

भाष्यं—उभयथाप्यनुपपत्तिरेव । यथा प्रदीपयोः प्रकाश्यप्रकाशकत्वानुपपत्तिः समत्वात्तद्वत् । न च मन्तुर्मन्तव्ये मननव्यापारशून्यः कालोऽस्त्यात्ममननाय ॥ यदापि लिंगेनात्मानं मनुते मन्ता । तदापि पूर्ववदेव लिंगेन मन्तव्य आत्मा यश्च तस्य मन्ता तौ द्वौ प्रसज्येयाताम् । एक एव वा द्विधेतिपूर्वोक्तदोषः ॥ न प्रत्यक्षेण नाप्यनुमानेन ज्ञायते चेत् कथमुच्यते ‘ सम आत्मेति विद्यात् ’ इति । कथं वा श्रोता मन्तेत्यादि ॥

भाष्यार्थ—(एका शरीरांत दोन आत्मे आहेत असें झालें, किंवा आत्मा दोन शकलांनीं युक्त झाला तर होईना, त्यांत काय बिघडलें, असें वादी म्हणेल, असें वाटल्यामुळें आचार्य—एका शरीरांत दोन आत्मे असल्यास त्यांचें सर्वदा ऐकमत्यच [एकच अभिप्राय] असेल, असा कांहीं विश्वास नसल्यामुळें एकादे वेळीं त्यांतील एकाला पूर्वेकडे जावेंसें वाटून दुसऱ्याला पश्चिमेकडे जावेंसें वाटल्यास किंवा एकाला बसा-

वेरें वाटून दुसऱ्याला पळविसें वाटल्यास शरीराचा विनाश होण्याचाच प्रसंग ओढवेल. बरें, वेळूप्रमाणें त्याचीं दोन शकलें आहेत अशी कल्पना केली तर तो सावयव आहे, असें होईल. पण कोणतीहि सावयव वस्तु अनित्य असते; या न्यायानें तोहि अनित्य होऊन कृतहानादि दोष उत्पन्न होतील, असें म्हणतात–)=कसेंहि मानिलें तरी अनुपपत्ति हा दोष येतोच. [दोन दीप जरी परस्पर भिन्न असले तरी त्यांचा स्वभाव एकसारखाच असल्यामुळें त्यांच्यामध्यें कर्तृ-कर्मभाव नसतो. म्हणजे त्यांतील एक दीप दुसऱ्या दीपाला प्रकाशित करणारा व दुसरा दीप त्याचा प्रकाश्य, असा भाव, असा संबंध त्यांच्यामध्यें नसतो, असा अनुभव आहे. यास्तव एका शरीरांत दोन आत्मे असतात, या किंवा आत्म्याचीं दोन शकलें आहेत, या पक्षांतील कोणताहि पक्ष जरी घेतला, तरी ते दोन्ही आत्मे किंवा दोन्हीं शकलें समानस्वभावाचीं असल्यामुळें आत्मा एक आहे, यापक्षीं जसा, तसाच त्या दोन्ही पक्षीं कर्तृ-कर्मभाव संभवत नाहीं, अशी दुसरी अनुपपत्ति सांगतात–]=ज्याप्रमाणें दोन प्रदीपांच्या प्रकाश्य-प्रकाशकत्वाची समस्वभावत्वामुळें अनुपपत्ति असते त्याप्रमाणें (दोन आत्मे किंवा दोन आत्मशकलें यांच्यामध्येंहि समस्वभावत्वामुळेंच प्रकाश्य-प्रकाशकत्वाची अनुपपत्ति आहे. शिवाय काठकोपनिषदामध्यें 'पराञ्चि खानि०'–अ. २ व १ मं. १–या मंत्रांत 'स्वयंभूनें इंद्रियांना बहिर्मुख मारून ठेविलें आहे. त्यांना बहिर्मुख करणें म्हणजेच त्यांना मारणें आहे. त्यामुळें तीं बाह्य विषयांनाच पाहतात, अन्तरात्म्याला पहात नाहींत,' असें म्हटलें आहे. यांत इंद्रियें नियमानें बहिर्मुखच प्रवृत्त होतात, अन्तर्मुख प्रवृत्त होत नाहींत. म्हणजे आत्मा हा त्यांचा विषय नव्हे, तर अनात्मा विषय आहे, असें सांगितलें आहे. 'यन्मनसा न मनुते' हें केनोपनिषदांतील वाक्यहि तेंच सांगतें. अर्थात् मनाचा व्यापार बाह्य मन्तव्य विषयांचे ठिकाणीच होतो, अन्तरात्म्याचे ठिकाणीं होत नाहीं; असें सांगतात–)=मनन करणाराला मन्तव्य विषयाविषयींच्या मननव्यापारावांचून आत्ममनन करावयास अवकाशच नसतो (म्हणजे मनन करणारा पुरुष जागर व स्वप्न या अवस्थांमध्यें एकसारखा विषयचिंतनच करीत असतो. त्याच्या चित्ताचे सर्व व्यापार विषयांविषयीं होत असतात. त्यामुळें त्या अवस्थांत त्याला आत्म्याचें चिंतन करावयास अवकाशच उरत नाहीं. पण असें जर म्हटलें तर 'कोणी एखादाच बुद्धिमान् प्रत्यगात्माला जाणतो व मनानेंच त्याला पहावें' इत्यादि उपनिषद्वाक्यांची वाट काय? म्हणून विचाराल तर सांगतों–बहिर्विक्षेपाचा अभाव होऊन मनाची एकाग्रता झाली असतां आत्मा आपोआप प्रकाश पावतो, असा त्याचा अर्थ आहे. कारण तसा अर्थ

न मानिल्यास पूर्वोक्त न्यायानें परिपुष्ट असलेल्या ' अमत: अविज्ञात: ' इत्यादि अनेक श्रुती बाधित होतील.)

(असो, याप्रमाणें आत्मा साक्षात् मनानें चिंतन करितां येण्याजोगा आहे, या पक्षीं एका शरीरांत दोन आत्मे किंवा त्याचा शकलीभाव, हे दोष येतात असें सांगून तो अनुमितिज्ञानाचा विषय होतो, यापक्षींहि तेच दोष येतात, असे सांगतात-)=ज्या-वेळीं मनन करणारा लिंगाच्या योगानें आत्म्याला मानितो (त्याचें मनन-अनुमान करितो) त्यावेळींहि पूर्वीप्रमाणेंच लिंगाच्या योगानें मन्तव्य आत्मा व त्याचा मन्ता, असे दोन आत्मे प्रसक्त होतील किंवा एकच आत्मा द्विधा होतो, असा पूर्वोक्त दोष येईल. [तात्पर्य ' अमत: अविज्ञात: ' इत्यादि न्यायपूर्ण श्रुतीनें आत्म्याला कोणत्याच प्रकारें ज्ञेयत्व नाहीं, असेंच सांगितलें आहे, ही गोष्ट सिद्ध झाली.]

(यावर पूर्ववादी पुन: शंका घेतो-)=आत्मा प्रत्यक्षप्रमाणानें जाणला जात नाहीं व अनुमानप्रमाणानेंहि जर जाणला जात नाहीं तर ' आत्मा सर्वत्र सम आहे, कोठेंहि विषम नाहीं' असें जाणावें, असें कसें सांगितलें जातें? तसेंच तो श्रोता, मन्ता, विज्ञाता इत्यादि आहे, असें कसें म्हटलें आहे? [म्हणजे आत्मा ज्ञेय आहे, असें व तो श्रोतृ-त्वादिधर्मांनीं युक्त आहे, असें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुती अनुपपन्न आहेत, असा याचा भावार्थ.]

भाष्यं–ननु श्रोतृत्वादिधर्मवानात्मा अश्रोतृत्वादि च प्रसिद्धमात्मनः । किमत्र विषमं पश्यसि । यद्यपि तव न विषमं तथापि मम तु विषमं प्रतिभाति ।।

भाष्यार्थ—(' सम आत्मा० ' या श्रुतीत इतर निषेध झाला असतां स्वप्रकाश-त्वामुळें स्वत:स्फुरणच सांगितलें आहे. आत्मा इतर पदार्थांप्रमाणें ज्ञान या क्रियेचें कर्म आहे, अशा अभिप्रायानें येथें ' विद्यात् ' असें म्हटलेलें नाहीं, असा परिहार पुढें सांगावयाचा आहे. यास्तव श्रोता, मन्ता इत्यादि श्रुतिविषयी घेतलेल्या शंकेचा परि-हार अगोदर सांगतात-)=अहोपण, (श्रुतीनें आत्मा श्रोतृत्वादि-धर्मवान् आहे, असें जें सांगितलें आहे, त्याची वाट काय, म्हणून विचारितां कीं श्रोतृत्वादिकांचें प्रतिपादन केलेलें असल्यामुळें अश्रोतृत्वादि असिद्ध आहे, असें म्हणतां? पहिला पक्ष मानीत असाल तर तो बरोबर नाहीं. कारण श्रोतृत्वादि धर्म नित्य आहेत असें तुम्ही मानीत असतां, असें सांगतात-)=आत्मा श्रोतृत्वादि धर्मवान् आहे. (त्याचप्रमाणें ' न श्रोता न मन्ता ' इत्यादि सांगणारी श्रुति असल्यामुळें त्याच्या नित्य अश्रोतृ-त्वादिकांविषयीं प्रमाण नाहीं, असेंहि नाहीं. तर तें नित्य अश्रोतृत्वादिकहि प्रमाणसिद्ध आहे. यास्तव ' तें असिद्ध आहे ' असें म्हणतां येत नाहीं, असें सांगतात-)=त्याचप्रमाणें

आत्म्याचें अश्रोतृत्वादिक प्रसिद्ध आहे. (या श्रुतींचा विरोध कसा नाहीं, तें आम्ही पुढें सांगूं. पण तूर्त याप्रमाणें श्रोता, मन्ता व न श्रोता न मन्ता, असें दोन प्रकारचें विधान ऐकिलें असतां त्यांतील एकच पक्ष घेऊन आत्मा श्रोताच आहे, असें म्हणणें सर्वथा युक्त नव्हे, असें आचार्य म्हणतात–)=मग असें असतांना त्यांत विषम कां पहातोस? (अहोपण, अश्रोतृत्वश्रुति अन्यपर असल्यामुळें म्हणजे तिचा प्रसिद्ध [वाच्य अर्थ] न घेतां लाक्षणिक अर्थ घ्यावयाचा असल्यामुळें ' श्रोता, मन्ता ' व ' अश्रोता अमन्ता ' या वचनांत कांहीं वैषम्य नाहीं, ' असें पूर्ववादी म्हणेल म्हणून आचार्य सांगतात–) =जरी तुला त्यांत कांहीं विषम वाटत नसलें तरी मला तें भासतें. (निरनिराळया वेळीं तीं दोन्ही संभवतात. यास्तव त्या दोन प्रकारच्या वाक्यांतील एकाच प्रकारचें वाक्य अन्यपर आहे, असें समजून आत्मा श्रोताच आहे, असें म्हणण्यास कांहीं विशेष कारण नाहीं.)

(' अश्रोतृत्वादि च प्रसिद्धमात्मनः ' या पाठाच्या अनुरोधानें वरील भाष्य लाविलें. आतां ' अश्रोतृत्वादि प्रसिद्धमनात्मनः । ' असा दुसरा पाठ आहे. त्याच्या अनुरोधानें ' ननु श्रोतृत्वादिधर्मवान् आत्मा । अश्रोतृत्वादि च प्रसिद्धमनात्मनः । ' हें सर्व वाक्य वरील शंकावाद्याचेंच आहे, असें समजावें. त्याचा अर्थ–अहोपण, आत्मा श्रोतृत्वादिधर्मवान् आहे व अश्रोतृत्वादिक अनात्म्याचे धर्म आहेत, हें प्रसिद्ध आहे. श्रुतीनें आत्मा श्रोतृत्वादिधर्मवान् आहे, असें सांगितलें आहे. तेव्हां तो अश्रोता कसा होईल ? ' न श्रोता ' इत्यादि वाक्यावरून तो श्रोता नाहीं, असेंहि वाटतें, पण अश्रोतृत्व हा धर्म अनात्म्याचा आहे, हे प्रसिद्ध आहे. यास्तव आम्हीं तें वाक्य अन्यपर आहे, असें म्हणतों.)

(पण दोन्ही आत्मधर्म आहेत असें श्रुति एकसारखेंच सांगत असतांना त्यांतील एक अनात्म्याचा धर्म आहे, असें म्हणणें अयुक्त होय, असें सिद्धान्ती म्हणतात–)= 'किमत्र विषमं पश्यसि'–मग यांत असें विषम कां पहातोस ? (अहोपण, आम्ही लोकांच्या प्रसिद्धीच्या बलावर अनात्मधर्मत्वाचा निश्चय केलेला असल्यामुळें आम्ही यांत विषम मुळींच पहात नाहीं, असें पूर्ववादी म्हणेल, असें समजून आचार्य त्याचें निराकरण करितात–)=' यद्यपि तव न विषमं तथापि मम तु विषमं प्रतिभाति '–जरी तुला त्यांत कांहीं विषम वाटलें नाहीं तरी मला विषम भासतें. (बाकीचें सर्व भाष्य पूर्वीप्रमाणें जाणावें.)

भाष्यं––कथम् । यदासौ श्रोता तदा न मन्ता यदा मन्ता तदा न श्रोता । तत्रैवं सति पक्षे श्रोता मन्ता पक्षे न श्रोता नापि मन्ता । तथान्यत्रापि च ।

यदैवं तदा श्रोतृत्वादिधर्मवानात्मा अश्रोतृत्वादि धर्मवान्वेति संशयस्थाने कथं तव न वैषम्यम् । यदा देवदत्तो गच्छति तदा न स्थाता गन्तैव । यदा तिष्ठति तदा न गन्ता स्थातैव । तदा अस्य पक्ष एव गन्तृत्वं स्थातृत्वं च । न नित्यं गन्तृत्वं स्थान्तृत्वं वा । तद्वत् ॥

भाष्यार्थ—(अश्रोतृत्वादि आत्म्याचा धर्म आहे, अशीहि प्रसिद्धि असल्यामुळें श्रुतीच्या अनुसार ते दोन्ही आत्मधर्म आहेत, असें प्रश्नपूर्वक सांगतात–)=तें कसें ? (तूं केव्हां केव्हां होणाऱ्या ज्ञानाच्या योगानें आत्म्याचें नित्यश्रोतृत्वादिक मानतोस. पण तें युक्त नव्हे. कारण) जेव्हां तो श्रवण करणारा–ऐकणारा तेव्हां मन्ता–मनन करणारा नव्हे व जेव्हां मनन करणारा तेव्हां श्रवण करणारा नव्हे आणि असा प्रकार असल्यामुळें एकापक्षीं आत्मा श्रोता व मन्ता आणि दुसऱ्या पक्षीं तो श्रोता नव्हे व मन्ताहि नव्हे (भाष्यांत ' न मन्ता ' या शेवटच्या शब्दापुढें ' न तु नित्यमेव श्रोता मन्ता वा ' असा शेष लावावा. म्ह० तो नित्य श्रोताच किंवा नित्य मन्ता नव्हे) =त्याचप्रमाणें द्रष्टृत्व, विज्ञातृत्व इत्यादिकांमध्येंहि असेंच ' कादाचित्कत्व ' म्हणजे केव्हां केव्हां असणें, हा धर्म आहे. अशी जेव्हां स्थिति आहे तेव्हां आत्मा श्रोतृत्वादि धर्मवान् आहे कीं अश्रोतृत्वादि धर्मवान् आहे, असा संशय आला असतां त्यांतील एकाच पक्षाला प्रमाण समजून दुसऱ्याला अप्रमाण समजणाऱ्या तुझ्या ठिकाणीं वैषम्य कसें नाहीं ? (श्रोतृत्वादिकाला पाक्षिकत्व कसें आहे तें दृष्टान्त देऊन सांगतात–) =जेव्हां देवदत्त जातो तेव्हां तो स्थाता–उभा राहणारा नसतो, तर गमन करणाराच असतो व तो जेव्हां उभा असतो तेव्हां जाणारा नव्हे, तर उभा राहणाराच आहे, आणि जेव्हां अशी व्यवस्था आहे तेव्हां याचें गन्तृत्व किंवा स्थातृत्व एकापक्षीं असणारेंच आहे. (गन्तृत्व म्हणजे गमन करणारा, हा धर्म व स्थातृत्व म्हणजे उभा असणारा, हा धर्म. यांतील एक असतो तेव्हां दुसरा नसतो व दुसरा असतो तेव्हां पहिला नसतो. यास्तव त्यांतील प्रत्येक धर्म दुसऱ्याच्या अभावींच असणार, हें उघड आहे.)=त्यांचें गन्तृत्व किंवा स्थातृत्व नित्य नाहीं. त्याचप्रमाणें श्रोतृत्वादिकहि नित्य नव्हे.

भाष्यं--अत्र काणादादयः पश्यन्ति । पक्षप्राप्तेनैव श्रोतृत्वादिना आत्मोच्यते श्रोता मन्तेत्यादिवचनात् । संयोगजत्वमयौगपद्यं च ज्ञानस्य ह्याचक्षते । दर्शयन्ति चान्यत्रमना अभूवं नादर्शमित्यादि युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिंगमिति च न्याय्यम् ॥

भाष्यार्थ—(असा वाद चालला असतां सिद्धान्त्याचा गूढ अभिप्राय न समजल्यामुळें काणादादिक तार्किक दोन्हीहि म्हणजे श्रोतृत्वादि व अश्रोतृत्वादि कादाचि-

स्केच-कदाचित् असणारींच-कां असेनात, त्यांत काय बिघडलें, असें म्हणतात, असें आचार्य सांगतात-)=याविषयीं काणादादिक वैशेषिक व नैयायिक असें समजतात-श्रोता, मन्ता इत्यादि श्रुतिवचनावरून एकपक्षीं प्राप्त जें श्रोतृत्वादिक त्याच्या योगानेंच आत्मा श्रोता, मन्ता इत्यादि सांगितला जातो. (काणादादिकहि जर असेंच म्हणतात तर सिद्धान्ताहून तें त्यांचें म्हणणें भिन्न कसें ? कारण सिद्धान्त्यांनींहि श्रोतृत्व-अश्रोतृत्व इत्यादिकांचा अंगीकार केला आहे. म्हणून कोणी म्हणेल तर तें बरोबर नाहीं. कारण सिद्धान्त्यांच्या मतीं नित्य साक्षीचें श्रोतृत्व नित्यच आहे आणि कादाचित्क [केव्हां केव्हां होणारें] ज्ञान मिथ्या असल्यामुळें वस्तुतः त्याचा अभाव आहे. म्हणून अश्रोतृत्वहि नित्यच. पण आम्हां काणादांच्या मतीं कादाचित्क ज्ञानानेंच श्रोतृत्वादिक; असा विशेष आहे असें 'संयोगजत्वं०' इत्यादि भाष्यानें सांगतात-) =ते ज्ञानाला संयोगजत्व व अयौगपद्य आहे, असें म्हणतात. (आत्मा व मन यांच्या संयोगापासून ज्ञानाचा उद्भव होतो व तें एकाचवेळीं होत नाहीं, असा वैशेषिकांचा सिद्धान्त आहे. असो; आतां ज्ञान केव्हां केव्हां होणारें व सर्व ज्ञान एकाचवेळीं न होतां क्रमानें होणारें आहे, याविषयीं 'दर्शयन्ति०' इत्यादि भाष्यानें प्रमाण दाखवितात-) ='अन्यत्रमना अभूवं न अदर्शं' इत्यादि 'दर्शयन्ति। युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिः मनसो लिङ्गं इति च न्याय्यं (पश्यन्ति)'-मीं 'अन्यत्रमनाः' होतों. म्हणजे ज्याचें मन दुसरीकडे लागलें आहे, असा होतों. त्यामुळें मीं पाहिलें नाहीं, इत्यादि दाखवितात व एकाचवेळीं सर्व ज्ञानाची उत्पत्ति न होणें, हें मनाच्या अस्तित्वाचें चिह्न आहे हें आपलें म्हणणें न्याय्य आहे, असें पाहतात (समजतात, मन जर नसतें तर चक्षुरादि इंद्रियांचा एकाच वेळीं रूपादि विषयांशीं संबंध झाला असतां, एकाच वेळीं सर्व इंद्रियांच्या योगानें सर्व विषयांविषयींचीं ज्ञानें झालीं असतीं. कारण इंद्रियें व विषय यांचा संबंध, ही ज्ञानाची सामग्री त्यावेळीं असते, पण तसें होत नाहीं. यास्तव क्रमानें प्रत्येक इंद्रियाशीं संयोग पावणारें मन अणुपरिमाणाचें आहे, असें मानलें पाहिजे आणि त्याचा अंगीकार केला असतां एकाचवेळीं मनाचा सर्व इंद्रियांशीं संयोग होत नसल्यामुळें सर्व विषयज्ञानांची सामग्री नसते. म्हणून एकाचवेळीं सर्वविषयक ज्ञान होत नाहीं. एकावेळीं सर्वविषयांचें ज्ञान न होणें, याच लिंगावरून मन आहे, असें म्हणणारे काणाद एकाचवेळीं सर्व ज्ञानांची उत्पत्ति होत नाहीं, असें म्हणतात आणि हा आपला अर्थ न्याय्य आहे, असेंहि समजतात.)

भाष्यं-भवत्वेवं किं तव नष्टं यद्येवं स्यात्। अस्त्वेवं तवेष्टं चेत्। श्रुत्यर्थस्तु न संभवति। किं न श्रोता मन्तेत्यादिश्रुत्यर्थः। न। न श्रोता न मन्तेत्यादिवचनात्॥

भाष्यार्थ—(असो; सिद्धान्त्यांनीं याप्रमाणें काणादादिकांचें मत प्रदर्शित केलें असतां ' तर मग काणादादिकांच्या म्हणण्याप्रमाणें दोन्ही प्रकारच्या श्रुतींची उपपत्ति लागत असल्यामुळें व आत्म्याच्या ठिकाणीं श्रोतृत्वादि धर्मवत्त्वाची सिद्धि होत असल्यामुळें तोच सिद्धान्त आहे, असा निश्चय करा,' असें पूर्ववादी किंवा कोणी मध्यस्थ सिद्धांत्यास म्हणतो-)=मग असेंच असो; असें जर झालें तर त्यांत तुझें काय गेलें ? (म्हणजे काणादादिकांचें हें दर्शन जर न्याय्य असेल तर तेंच असूं दे. त्यांत तुझें काय नष्ट झालें, असा भाव. आत्मा कादाचित्क ज्ञानानें श्रोतृत्वादि धर्मवान् होतो हें श्रुतीला संमत नाहीं. यास्तव त्यांचें तें म्हणणें न्याय्य नव्हे, असें सांगून सिद्धान्ती त्या पक्षास दूषित करितात-)=तुला जर तें इष्ट वाटत असेल तर तसें असो, पण श्रुतीचा अर्थ मात्र असा संभवत नाहीं. (अहोपण, 'श्रोता, मन्ता' इत्यादि श्रुतीनें ते त्याचे धर्म आहेत, असें प्रतिपादन केलें आहे. तेव्हां तुम्ही श्रुतीला हें संमत नाहीं, असें कसें म्हणतां ? अशी शंका घेतात-)=श्रोता, मन्ता इत्यादि हा श्रुतीचा अर्थ नव्हे का ? (तो काणादादिकांच्या न्याय्य समजुतीला संमतच आहे. अहोपण, ' न श्रोता ' इत्यादि श्रुतीनें कोणत्याहि प्रकारचा विशेष न ठेवितां आत्मा त्रिकालीं श्रोतृत्वादि सर्व धर्मांनीं रहित आहे, असें प्रतिपादन केलेलें असल्यामुळें तो श्रोता, मन्ता इत्यादि आहे, म्हणजे श्रोतृत्वादि धर्मांनीं युक्त आहे, हें म्हणणें श्रुतिसंमत नाहीं, असें सिद्धान्ती उत्तर सांगतात-)= नाहीं ' न श्रोता न मन्ता ' म्हणजे तो श्रोता नाहीं, मन्ता नाहीं, इत्यादि वचन असल्यामुळें [' श्रोता, मन्ता ' हा श्रुत्यर्थ नव्हे.]

भाष्यं—ननु पाक्षिकत्वेन प्रत्युक्तं त्वया । न । नित्यमेव श्रोतृत्वाद्यभ्युपगमात् । ' न हि श्रोतुः श्रुतेर्विपरिलोपो विद्यते ' इत्यादिश्रुतेः ॥

भाष्यार्थ—(पण ' यदासौ श्रोता०'-पृष्ठ १२८-इत्यादि वचनानें श्रोतृत्वादिकाला पाक्षिकत्व आहे, म्हणजे श्रोतृत्वादिक एकपक्षीं असून दुसऱ्या पक्षीं अश्रोतृत्वादिक आहे, असें तुम्हींच वर म्हटलेलें असून काणादांचा पक्ष दाखवीत असतांना कदाचित्क ज्ञानानें त्याचें उपपादन केलें आहे. यास्तव तुमच्या सांगण्यावरूनहि पाक्षिक श्रोतृत्वादिक व अश्रोतृत्वादिक यांना विषय करणारीं तीं दोन प्रकारचीं वचनें आहेत, अशी उपपत्ति लागते, असें वादी म्हणतो-)=अहोपण, पाक्षिकत्वानें तुम्ही त्याचा निर्णय केला आहे. (परंतु आत्म्याचें श्रोतृत्व व त्याचा अभाव हीं दोन्हीं दोन प्रकारच्या श्रुतींवरून स्वाभाविकपणें प्रतीत होतात. यास्तव त्यांना पाक्षिक समजून त्यांचा संकोच करणें युक्त नव्हे, असा आपला अभिप्राय व्यक्त करीत सिद्धान्ती म्हणतात-)=श्रोतृत्वादिक नित्यच आहे, असा स्वीकार केलेला असल्यामुळें आम्हीं वर त्याचा पाक्षि-

कत्वानें निर्णय केलेला नाहीं. (अहोपण, स्वत: श्रुति श्रवणशक्ति अनित्य आहे, असें ठरलें असतां त्यावरून सिद्ध होणारें श्रोतृत्वहि अनित्य आहे, असा संकोच होणें अवश्य आहे, असें कोणी म्हणेल म्हणून आचार्य सांगतात–)=कारण श्रोत्याच्या श्रुतीचा–श्रवणशक्तीचा सर्वथा लोप कधींहि होत नाहीं, इत्यादि अर्थाची श्रुति आहे. (यास्तव श्रुति व श्रोतृत्व त्यांना अनित्य म्हणणें श्रुतिविरुद्ध आहे.)

भाष्यं—एवं तर्हि नित्यमेव श्रोतृत्वाद्यभ्युपगमे प्रत्यक्षविरुद्धा युगपज्ज्ञानोत्पत्तिरज्ञानाभावश्चात्मनः कल्पितः स्यात् । तच्चानिष्टमिति ॥

भाष्यार्थ—(अहोपण, श्रवणशक्ति, मननशक्ति, इत्यादिकांना जर नित्यत्व असतें, तर एकाच वेळीं अनेक विषयांचें ज्ञान झालें असतें. म्हणजे केव्हांहि कोणत्याहि ज्ञानाचा अभाव झाला नसता. कारण श्रुति, मति इत्यादि नांवांच्या सर्व ज्ञानांना नित्यत्व आहे. 'मग तसें झालें तर इष्टच आहे,' म्हणून म्हणाल तर प्रत्यक्ष अनुभवाशीं विरोध येतो. यास्तव 'न हि श्रोतुः श्रुतेर्विपरिलोपो विद्यते' या श्रुतीचा वाच्य अर्थाहून निराळा अर्थ सांगितला पाहिजे; अशी वादी शंका घेतो–)=असें जर मानलें तर, म्हणजे श्रोतृत्वादिक नित्यच आहे, असा अंगीकार केल्यास अनुभवाच्या विरुद्ध एकाच वेळीं सर्व ज्ञानांची उत्पत्ति व आत्म्याच्या अज्ञानाचा अभाव यांची कल्पना केल्यासारखें होईल. पण तसें होणें अनिष्ट आहे. [येथें शंका संपली, असें इतिशब्दानें सुचविलें आहे.]

भाष्यं—नोभयदोषोपपत्तिः । आत्मनः श्रुत्यादिश्रोतृत्वादिधर्मवत्त्वश्रुतेः ॥ अनित्यानां मूर्तानां च चक्षुरादीनां दृष्ट्याद्यनित्यमेव संयोगवियोगधर्मिणाम् । यथाग्नेर्ज्वलनं तृणादिसंयोगजत्वात्तद्वत् । न तु नित्यस्यामूर्तस्यासंयोगवियोगधर्मिणः संयोगजदृष्ट्याद्यनित्यधर्मवत्त्वं संभवति । तथा च श्रुतिः 'न हि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो विद्यते' इत्याद्या ॥

भाष्यार्थ—[आतां या शंकेचा परिहार सांगतात–]=एकाच वेळीं सर्व ज्ञानांची उत्पत्ति व अज्ञानाचा अभाव या दोन्ही दोषांची उपपत्ति–संभव नाहीं. [त्याचे श्रोतृत्वादि धर्म जर नित्य आहेत तर वरील दोन्ही दोष येत नाहींत, असें कसें म्हणतां? अशी आशंका घेऊन आत्मस्वरूपभूत श्रुति, मति इत्यादिकांना नित्यत्व असलें तरी वृत्तिरूप कादाचित्क श्रुति, मति इत्यादिकांचा अंगीकार केलेला असल्यामुळें पूर्वोक्त दोष येत नाहीं, असा परिहार करणारे सिद्धान्ती नित्य श्रोतृत्वादिक दाखवितात–)=कारण आत्म्याच्या श्रुत्यादिकांमुळें त्याला श्रोतृत्वादिधर्मवत्त्व आहे, अशी श्रुति आहे. (आत्म्याच्या स्वरूपभूत असें जें श्रुत्यादि म्हणजे श्रोत्रेंद्रियजन्य वृत्तींचें साक्षिरूप, त्याच्या योगानें त्याला श्रोतृत्वादि धर्मवत्त्व येतें, म्हणजे श्रोत्रजन्य वृत्तीच्या साक्षित्वा-

मुळें आत्मा श्रोता, मन्ता इत्यादि होतो. 'श्रोता, मन्ता' इत्यादि श्रुतीनेंहि तेंच सांगितलें आहे.)

(तर मग अनित्य श्रुत्यादि कसें ? अशी आशंका घेऊन तेंच दाखवितात-)=ज्याप्रमाणें अग्नीचें पेटणें तृणादिकांच्या संयोगामुळें उद्भवणारें असल्यामुळें अनित्य, त्याप्रमाणें संयोगवियोगधर्मवान्, अनित्य व मूर्त अशा चक्षुरादि इंद्रियांचें दृष्ट्यादि अनित्यच आहे. ('संयोगवियोगधर्मिणां' हें चक्षुरादिकांना सहेतुक विशेषण दिलें आहे. म्हणजे चक्षुरादिकांची दृष्टि, मति इत्यादि संयोगजन्य असल्यामुळें अनित्य आहे. अहोपण, अनित्य दृष्ट्यादि जर आहे असें म्हणतां, तर तोच आत्म्याचाहि धर्म आहे, असें म्हणण्यास कोणती हरकत आहे ? नित्य दृष्ट्यादि हाच त्याचा धर्म आहे, असा आग्रह कशाला पाहिजे ? असें कोणी म्हणेल म्हणून सांगतात-)=नित्य, अमूर्त, संयोगवियोगधर्मरहित, अशा आत्म्याचें संयोगजन्यदृष्ट्यादि-अनित्यधर्मवत्त्व संभवत नाहीं. (आत्मा नित्य असल्यामुळेंच अमूर्त आहे. कारण कोणताहि मूर्त पदार्थ सावयव असतो व अवयवांचा परस्पर संयोग व वियोग होणें, हाच उपचय व अपचय म्हणजे वृद्धि व क्षय आहे आणि वृद्धि-क्षयवान् म्हणजेच परिणाम पावणारा पदार्थ अनित्य असतो. आत्मा नित्य आहे, त्याअर्थी तो मूर्त नसला पाहिजे आणि मूर्त नसल्यामुळेंच संयोगादिधर्मरहित आहे. तो असा असल्याकारणानें त्याच्या ठिकाणीं संयोगजन्य दृष्टि, श्रुति, मति इत्यादिकांचा असंभव आहे. त्यामुळें आत्म्याच्या नित्य दृष्ट्यादिकांचाच अंगीकार केला पाहिजे. श्रुतीवरूनहि त्याच्या नित्यदृष्ट्यादिकांची सिद्धि होते, असें सांगतात-)=तशीच 'द्रष्ट्याच्या दर्शनशक्तीचा सर्वथा लोप होत नाहीं,' इत्यादि श्रुति आहे.

भाष्यं--एवं तर्हि द्वे दृष्टी चक्षुषोऽनित्या दृष्टिर्नित्या चात्मनः । तथा च द्वे श्रुती श्रोत्रस्यानित्या नित्या चात्मस्वरूपस्य । तथा द्वे मती विज्ञाती बाह्याबाह्ये । एवं ह्येव । तथा चेयं श्रुतिरुपपन्ना भवति 'दृष्टेर्द्रष्टा श्रुतेः श्रोता' इत्याद्या । लोकेऽपि प्रसिद्धं चक्षुषस्तिमिरागमापाययोर्नष्टा दृष्टिर्जाता दृष्टिरिति चक्षुर्दृष्टेरनित्यत्वम् । तथा च श्रुतिमत्यादीनामात्मदृष्ट्यादीनां च नित्यत्वं प्रसिद्धमेव लोके ॥

भाष्यार्थ—(अहोपण, नित्य व अनित्य अशा दोन दृष्टींचा अंगीकार केल्यास गौरव हा दोष नाहीं का येत ? अशी शंका घेतात-)=असें जर म्हटलें तर दोन दृष्टी झाल्या. एक चक्षूची अनित्य व आत्म्याची नित्य. तशाच दोन श्रुती. श्रोत्रेंद्रियाची अनित्य व आत्मस्वरूपाची नित्य. तशाच दोन मती, दोन विज्ञाती म्हणजे एक बाह्य व दुसरी अबाह्य. (खरें, पण श्रुतीला प्रामाण्य असल्यामुळें द्विविधत्वाचा अंगीकार केल्याकारणानें होणारें गौरवहि प्रामाणिक आहे, असें सिद्धांती सांगतात-)

=असेंच आहे आणि तसच मानिल्यानें दृष्टीचा द्रष्टा, श्रुतीचा श्रोता, इत्यादि श्रुति उपपन्न होते. ('दृष्टेर्द्रष्टा' म्हणजे दृष्टिविषयक दृष्टिमान्; दर्शनशक्तीला विषय करण्याचें सामर्थ्य ज्याच्यामध्यें आहे तो, असा त्याचा अर्थ आहे. एकाच पदार्थामध्यें विषय-विषयिभाव संभवत नसल्यामुळे म्हणजे एकाच पदार्थानें स्वत: विषय होऊन त्या विषयाचा ग्राहकहि होणें, असंभाव्य असल्याकारणानें एक विषय होणारी व दुसरी तिला विषय करणारी अशा दोन दृष्टी प्रतीत होतात आणि अशा रीतीनें दोन प्रकारची दृष्टि असली तरच वरील श्रुति उपपन्न होते, नाहीं तर होत नाहीं. तिमिररोग झाला असतां दृष्टि नष्ट झाली व औषधोपचारानें रोगाचें निवारण झालें असतां दृष्टि पुन: आली, अशी प्रतीति ज्या दृष्टीविषयीं येते ती जन्म-नाशयुक्त अनित्य दृष्टि एक व तिच्या जन्मनाशांचीहि साक्षिभूत, तिच्या जन्मनाशास जाणणारी नित्य दृष्टि दुसरी, अशा दोन प्रकारच्या दृष्टीचा अनुभव लौकिकांतहि येतो असें सांगतात-) =व्यवहारांतहि नेत्राला तिमिर रोग झाला असतां व त्याचा क्षय झाला असतां 'दृष्टि नष्ट झाली व दृष्टि उत्पन्न झाली,' अशा प्रकारें चक्षु:संबंधी दृष्टीचें अनित्यत्व प्रसिद्ध आहे. ('चक्षुर्दृष्टेः' हें पद उपलक्षणार्थ समजून 'आत्मदृष्टेर्नित्यत्वं च प्रसिद्धं' म्हणजे 'आणि आत्मदृष्टीचें नित्यत्वहि प्रसिद्ध आहे,' असेंहि जाणावें.)=त्याचप्रमाणें श्रुति, मति इत्यादिकांचें व आत्मदृष्टि, मति इत्यादिकांचें [अनित्यत्व व] नित्यत्व लोकांमध्यें प्रसिद्धच आहे. (आत्मदृष्ट्यादिकांना नित्यत्व आहे, याविषयीं आणखी एक कारण 'आत्मदृष्ट्यादीनां च' या पदांनीं सांगितलें आहे, स्वप्नांत चक्षु नसतांनाहि दृष्टि असते. ती नेत्रजन्यहि पण नव्हे. यास्तव नित्य होय.)

भाष्यं--वदति हि उद्धृतचक्षुः स्वप्नेऽद्य मया भ्राता दृष्ट इति । तथावगतबाधिर्यः स्वप्ने श्रुतो मंत्रोऽद्येत्यादि ॥ यदि चक्षुःसंयोगजैवात्मनो नित्या दृष्टिस्तन्नाशे नश्येत् । तदोद्धृतचक्षुः स्वप्ने नीलपीतादि न पश्येत् ॥ 'न हि द्रष्टुर्दृष्टेः'इत्याद्या च श्रुतिरनुपपन्ना स्यात् । 'तच्चक्षुः पुरुषे येन स्वप्नं पश्यति' इत्याद्या च श्रुतिः ॥

भाष्यार्थ—कारण ज्याचे डोळे काढले आहेत असा पुरुष मीं आज स्वप्नांत आपल्या भावाला पाहिलें, असें बोलतो. [स्वप्नांतहि चक्षुरिंद्रिय लय पावलेलें नसल्यास दृष्टीची प्रतीति येऊं शकेल, असें कोणी म्हणेल म्हणून भाष्यांत 'उद्धृतचक्षुः' हें पद घातलें आहे. कारण ज्याचे डोळे काढले आहेत त्याचे ते स्वप्नांत असतात, अशी शंकाहि येणें शक्य नाहीं.]='तथा अवगतबाधिर्यः मया अद्य स्वप्ने मन्त्रः श्रुतः इत्यादि वदति'-त्याचप्रमाणें ज्याची बधिरता [बहिरेपणा] निश्चित झाली आहे, [म्हणजे

जो बहिरा आहे, अशी सर्वांची खातरी झाली आहे] तो पुरुष 'मी आज स्वप्नांत मंत्र ऐकिला' असें बोलतो. [स्वप्नांतील दृष्टि, श्रुति म्हणजे पाहणें, ऐकणें इत्यादि चक्षुरादि-इंद्रियांमुळें होत नाहीं. तेव्हां त्यांना दृष्टि, श्रुति इत्यादि कसें म्हणतां? म्हणून कोणी विचारील तर तें बरोबर नाहीं. कारण रूपादि-विषयांच्या अपरोक्ष ज्ञानाचींच दृष्टि, श्रुति इत्यादि नांवें आहेत.]

(आतां असें न मानिल्यास कोणता दोष येतो तें सांगून पूर्वोक्त सिद्धान्तच दृढ करितात–)=जर चक्षुःसंयोगामुळें होणारीच आत्म्याची नित्य दृष्टि असती व ती चक्षूचा नाश झाला असतां नाश पावली असती, तर ज्याचे नेत्रगोलक उपटून काढले आहेत तो पुरुष स्वप्नांत काळें, पिवळें इत्यादि रूप पहावयास समर्थ झाला नसता. (कारण त्याच्यापाशीं पाहण्याचें साधन–चक्षु नसतें. बरें, स्वप्नांतील दर्शन–पाहणें, ही स्मृति आहे, असें म्हणावें तर तेंहि सयुक्तिक नाहीं. कारण स्वप्नांतील रूपदर्शन जर स्मरण असतें तर त्याचा विषय अगदीं समीप असल्याप्रमाणें साक्षात् भासला नसता. स्वप्नांतील तो अपरोक्ष भास भ्रमात्मक आहे, म्हणून म्हणावें तर त्याचा बाध होत नाहीं आणि बाध झाल्यावांचून कोणताहि अनुभव भ्रमात्मक आहे असें ठरत नाहीं. शिवाय स्वप्नांतील दर्शन जर स्मरणरूप असतें तर कधीं न पाहिलेल्या भ्रात्याचेंहि जें दर्शन होतें तें झालें नसतें. हें स्वप्नाचें उदाहरण उपलक्षणार्थ आहे. त्यामुळें निजून उठलेल्या पुरुषाला 'मी एवढा वेळ सुखानें निजलों होतों,' असें सांगण्यास कारण होणारा सुषुप्तींतील अनुभवहि नित्य आहे, असेंच मानलें पाहिजे. कारण त्यावेळीं सर्व अंतर्बाह्य इंद्रियांचा अभाव झालेला असल्यामुळें अनित्य अनुभवाचा अभावच असतो.)

(याप्रमाणें साक्षिस्वरूप दृष्टि व इंद्रियजन्य दृष्टि अशा दोन दृष्टी न मानिल्यास केवल प्रत्यक्षविरोध हाच दोष येऊन रहात नाहीं, तर 'श्रुतिविरोध' हा दुसरा दोषहि येतो असें सांगतात–)=तशीच 'द्रष्ट्याच्या दृष्टीचा लोप होत नाहीं,' इत्यादि अर्थाची श्रुति अनुपपन्न होईल. ('इत्याद्या' येथील आद्यशब्दानें 'न हि श्रोतुः श्रुतेर्विपरिलोपो विद्यते०' इत्यादि दुसऱ्या श्रुती घ्याव्या.)='चष्टे इति चक्षुः' म्हणजे द्रष्टा, साक्षी. 'पुरुषे' म्हणजे आत्म्यामध्यें किंवा शरीरांत. जीव ज्याच्या योगानें स्वप्नांत रूप पहातो तो चक्षु, साक्षी होय, इत्यादि श्रुतिही अनुपपन्न होईल. ('स्वप्नान्तं जागरितान्तं चोभौ येनानुपश्यति'–का.२.१.४.–म्हणजे स्वप्नान्त–स्वप्नांतील विषय व जागरितान्त–जागरितांतील विषय पुरुष ज्याच्या योगानें पहातो,' इत्यादि दुसऱ्या श्रुती वरील आद्यशब्दानें घ्याव्या.)

भाष्यं--नित्या आत्मनो दृष्टिर्बाह्यानित्यदृष्टेर्ग्राहिका । बाह्यदृष्टेश्चोपजनापायाद्यनित्यधर्मवत्त्वात्तद्ग्राहिकाया आत्मदृष्टेस्तद्वद्वभासत्वमनित्यत्वादि भ्रान्तिनिमित्तं लोकस्येति युक्तम् । यथा भ्रमणादिधर्मवदलातादिवस्तुविषयदृष्टिरपि भ्रमतीव तद्वत् । तथा च श्रुतिः 'ध्यायतीव लेलायतीव ' इति ॥ तस्मादात्मदृष्टेर्नित्यात्वान्न यौगपद्यमयौगपद्यं वास्ति ॥

भाष्यार्थ--(आत्मदृष्टि जर अशी नित्य आहे तर ती अनित्य असल्याची प्रतीति कशी येते व सर्वहि दृष्टि अनित्यच आहे, असा या सर्व लोकांचा निश्चय कसा झाला आहे ? अशी आशंका घेऊन ' ग्राह्य अनित्य दृष्टींतील अनित्यत्वादि सर्वग्राहिका जी नित्यदृष्टि तिच्यामध्यें भासतें. म्हणजे विषयांच्या ठिकाणचें अनित्यत्वादिक ग्राहक जो विषयी [आत्मा] त्याचे ठिकाणीं भासतें. तापवून लाल केलेल्या लोखंडादिकांच्या गोळ्यांतील वर्तुळाकारादि धर्म अग्नीच्या ठिकाणीं भासतात, हें सर्वांना माहीत आहे. या दृष्टान्तांतील लोखंडाचा गोळा ग्राह्य--अग्नीचा विषय असून स्वत: अग्नि त्याचा ग्राहक--विषयी आहे. यास्तव या अनुभवसिद्ध प्रतीतीप्रमाणें नित्यदृष्टीमध्यें अदृष्टीचा भास होणें अनुपपन्न नाहीं, असें सांगतात-)=आत्म्याची नित्य दृष्टि बाह्य अनित्य दृष्टीची ग्राहिका [ग्रहण करणारी] आहे आणि बाह्यदृष्टि उत्पत्ति-विनाशादि अनित्य धर्मांनीं युक्त असल्यामुळें तिचें ग्रहण करणाऱ्या आत्मदृष्टीचें ' तद्वद्वभासत्वं'--तिच्याप्रमाणें भासणें, ग्राह्याप्रमाणें, विषयाप्रमाणें भासणें, हें लोकांच्या--आत्मदृष्टि अनित्य आहे,--इत्यादि भ्रांतीचें निमित्त आहे, अशी कल्पना करणें युक्त होय. (आतां ग्राह्य विषयाचे धर्म ग्राहक विषयीच्या ठिकाणीं कसे भासतात, तें दृष्टान्तानें स्पष्ट करितात--) =ज्याप्रमाणें भ्रमण, (गमन) इत्यादि धर्मांनीं युक्त असलेल्या--अलातचक्र, (धावणारा पक्षी,) इत्यादि वस्तूंना विषय करणारी दृष्टीहि जणुंकाय भ्रमण करितेसें वाटतें, त्याप्रमाणें (ग्राह्यधर्म ग्राहकाचे ठिकाणीं आहेत, असा भास होतो.) तसेंच सांगणारी 'ध्यायतीव' 'लेलायतीव'--बृ.४.३.७--म्हणजे आत्मा जणुंकाय ध्यान करितो; जणुंकाय चंचल होतो, ही श्रुति आहे. (ग्राह्यबुद्धीमध्यें असलेलें ध्यानादिक ग्राहक साक्षीच्या ठिकाणीं भासतें, असा वरील श्रुतिवचनाचा भावार्थ आहे. सारांश, येणेंप्रमाणें--पूर्ववाद्यानें ' एकाच वेळीं अनेक ज्ञानांची उत्पत्ति होते, ' असें जें म्हटलें होतें त्याचें निरसन केलें, असें आतां सांगतात--)=तस्मात् म्हणजे आत्मदृष्टि नित्य असल्यामुळें तिला यौगपद्य किंवा अयौगपद्य नाहीं. (यौगपद्य म्हणजे एकाच वेळीं अनेक ज्ञानांनीं उत्पन्न होणें हा धर्म. यौगपद्य नेहमीं अनेक पदार्थांवरूनच सूचित होणारें असतें आणि

यौगपद्य नेहमीं त्याच्या उलट, त्याच्या अभावरूप असतें. यास्तव एका आत्म-दृष्टीमध्यें त्या दोहोंचाहि असंभव आहे.)

भाष्यं--बाह्यानित्यदृष्ट्युपाधिवशात्तु लोकस्य तार्किकाणां चागमसंप्रदाय-वर्जितत्वात् अनित्या आत्मनो दृष्टिरिति भ्रान्तिरुपपन्नैव । जीवेश्वरपरमात्म-भेदकल्पना चैतन्निमित्तैव ॥ तथा च अस्ति नास्तीत्याद्याश्च यावन्तो वाङ्म-नसयोर्भेदा यत्रैकं भवन्ति । तद्विषयाया नित्याया दृष्टेर्निर्विशेषायाः ॥

भाष्यार्थ--(' अहोपण, आत्मदृष्टि जर नित्य आहे तर परीक्षा करण्यांत कुशल, अशा नैयायिकांना व दुसऱ्याहि सर्व लोकांना भ्रम कसा होतो? ' अशी आशंका घेऊन न नरेणावरेण प्रोक्त एष सुविज्ञेयो बहुधा चिन्त्यमानः । नैषा तर्केण मतिरापनेया प्रोक्तान्येनैव सुज्ञानाय प्रेष्ठ ' म्हणजे हीन-प्राकृतबुद्धि पुरुषानें सांगितलेला हा आत्मा पुष्कळ प्रकारें चिंतन केला जात असला तरी सुविज्ञेय-चांगल्या प्रकारें जाणण्यास योग्य-होत नाहीं. ही आगमप्रतिपाद्य आत्म्याविषयींची मति केवल तर्कानें प्राप्त होण्या-सारखी नाहीं, अथवा या आत्ममतीचा स्वबुद्धिजन्य तर्कानें निरास करूं नये, इत्यादि काठकोपनिषदांत सांगितलेलें असल्यामुळें स्वतःच्या बुद्धीनें आत्मा जाणतां येणें अशक्य आहे, संप्रदायपरंपरेनेंच त्याला जाणिलें पाहिजे, असें निश्चित होतें. नैयायिक व इतर लोक संप्रदायरहित असतात. ते संप्रदायपरंपरेनें विचार करीत नाहींत. यास्तव त्यांना भ्रम होणें योग्यच आहे, असें सांगतात--)=परंतु लोकांना बाह्य अनित्य दृष्टि या उपाधीमुळें व तार्किकांना आगमसंप्रदायशून्यत्वामुळें (किंवा लोकांना व तार्किकांनाहि बाह्य अनित्यदृष्टि, ही एक उपाधि व वैदिकसंप्रदायरहितत्व, ही दुसरी, या दोन कारणां-मुळें) आत्म्याची दृष्टि-ज्ञान अनित्य आहे, अशी भ्रांति होणें साहजिकच आहे. (आणि प्रत्येक ज्ञान भिन्न भिन्न आहे, असें समजणें हा एवढाच त्यांना भ्रम होतो, असें नाहीं, तर प्रत्येक शरीरांत निरानिराळा आत्मा आहे, हाहि या समजुतीमुळें होणारा भ्रमच आहे, असें सांगतात-)=आणि जीव, ईश्वर व परमात्मा असा तीन प्रकारचा आत्मा आहे, ही आत्मभेदकल्पनाहि या निमित्तानेंच होणारी आहे. [म्हणजे ज्ञान अनित्य आहे व प्रत्येक ज्ञान भिन्न भिन्न आहे, या कल्पनेमुळेंच आत्मा त्रिविध आहे ही कल्पना होते. जीवाचें ज्ञान अनित्य आहे, ईश्वराचें नित्य आहे, त्याचप्रमाणें प्रत्येक जीवाचें ज्ञान विचित्र असतें, पृथक् पृथक् प्रकारचें असतें. यास्तव जीव व परमात्मा यांचें ऐक्य संभवत नाहीं, अशा प्रकारच्या युक्त्याभासानें असत् युक्तीनें-त्यांनीं भेदाची कल्पना केली आहे.]

(शिवाय दुसरें, ' आत्मनैवाऽयं ज्योतिषाऽऽस्ते ।' ' अयमात्मा ब्रह्म सर्वानुभूः ' ' प्रज्ञानघन एव ' म्हणजे त्यावेळीं [सुषुप्तींत] हा पुरुष आत्मज्योतीनेंच असतो; हा आत्मा ब्रह्म [व्यापक] आहे; तो सर्वांचा अनुभव घेणारा आहे. प्रज्ञानानें घन [एकाकार] आहे; इत्यादि श्रुतींवरून आत्म्यालाच नित्यदृष्टिरूपत्व आहे, असें सिद्ध होतें व ' सर्वाः प्रजा यत्रैकं भवन्ति ' म्हणजे सर्व प्रजा ज्याच्यामध्यें ऐक्य पावतात, या वचनानें सर्व कल्पना आत्ममात्र आहेत. अर्थात् त्या आत्म्याहून पृथक् नाहींत, असें सांगितलेलें असल्यामुळें तो निर्विशेष आहे, असें सिद्ध होतें. त्यामुळें आत्मरूप नित्य दृष्टिहि सर्वविशेषरहित आहे, असें ठरतें. यास्तव तिच्याविषयीं ' ती आहे, नाहीं,' इत्यादि सर्व कल्पना भ्रांतिनिमित्तक आहेत, असें आतां सांगतात-)=त्याचप्रमाणें ' आहे, नाहीं, ' इत्यादि जेवढे म्हणून वाक् व मन यांचे भेद आहेत, ते सर्व जेथें एक होतात, तत्स्वरूप नित्य व निर्विशेष दृष्टीविषयींची [कल्पना भ्रांतिमूलक आहे. 'आहे, नाहीं' इत्यादि सर्व कल्पना भ्रांतिनिमित्तक आहेत. शब्दाचे प्रकार—नामप्रकार हे वाणीचे भेद व रूपाचे प्रकार—आकार—हे मनाचे भेद, ज्या आत्म्यामध्यें एकरूप होतात, कारण ' सर्व वेद जेथें एक होतात, सर्व प्रजा जेथें एक होतात, ' अशा अर्थाची श्रुति आहे, तद्विषय म्हणजे तत्स्वरूप म्हणूनच नित्य, निर्विशेष अशा दृष्टीविषयीं ' ती आहे ' अशी आस्तिकांची कल्पना, ' नाहीं ' अशी शून्यवादी माध्यमिकांची कल्पना ' आहे व नाहीं ' अशी दिगंबर जैनांची कल्पना, त्याचप्रमाणें दुसऱ्याहि वाद्यांची यथासंभव सावयवत्वादि कल्पना, इत्यादि सर्व कल्पना भ्रांतिमूलक आहेत, असा पूर्वीच्या वाक्यांतील ' एतन्निमित्तैव० ' या पदाशीं अन्वय.]

भाष्यं—अस्ति नास्ति । एकं नाना । गुणवदगुणं । जानाति न जानाति । क्रियावदक्रियं । फलवदफलं । सबीजं निर्बीजं । सुखं दुःखं । मध्यममध्यं । शून्यमशून्यं । परोऽहमन्य इति वा सर्ववाक्प्रत्ययागोचरे स्वरूपे यो विकल्पयितुमिच्छति । स नूनं खमपि चर्म वद्वेष्टयितुमिच्छति । सोपानमिव च पद्भ्यामारोढुं । जले खे च मीनानां वयसां च पदं दिदृक्षते ॥ ' नेति नेति ' 'यतो वाचो निवर्तन्ते' इत्यादिश्रुतिभ्यः । "को अद्धा वेद" इत्यादिमंत्रवर्णात् ॥

भाष्यार्थ—(' अहोपण, निरनिराळे तार्किक आत्म्याचें अस्तित्वादिक तर्कानें सिद्ध करितात. यास्तव त्या कल्पनांना भ्रान्तिनिमित्तक म्हणतां येत नाहीं, ' असें कोणी म्हणेल म्हणून, त्यांच्या कल्पना श्रुतिविरुद्ध आहेत, त्या असंग आत्म्याच्या ठिकाणीं उपपन्न होत नाहींत व त्यांच्या त्या कल्पना मानिल्यास मोक्षाची उपपत्ति लागत नाहीं, यास्तव तार्किकांचे तर्क प्रमाणमार्गांत आरूढ होऊं शकत

नाहींत,—असें सांगतात—)=आहे, नाहीं; एक, नाना, गुणयुक्त, गुणरहित; जाणितें व जाणत नाहीं, क्रियायुक्त व अक्रिय, फलयुक्त व अफल, सबीज व निर्बीज, सुख व दुःख, मध्य, अमध्य; शून्य, अशून्य; मी याहून निराळा, हा मजहून निराळा, इत्यादि प्रकारें वाणी व मन यांचा विषय न होणाऱ्या स्वरूपाविषयीं जो विशेष कल्पना करण्याची इच्छा कीरतो, तो खरोखर आकाशालाहि चामड्याप्रमाणें गुंडाळण्याची इच्छा करितो. जिन्यावर जसें चढावें त्याप्रमाणें दोन्ही पायांनीं आकाशांत चढून जाण्याची इच्छा करितो. जलांत माशांचीं व आकाशांत पक्ष्यांचीं पावलें पाहण्याची इच्छा करितो (व आत्मा सुषुप्तींत जाणत नाहीं व इतर अवस्थांमध्यें जाणितो, यास्तव त्याला कादाचित्क ज्ञानवत्त्व आहे, म्हणजे त्याला ज्ञान सर्वदा नसतें, तर तें केव्हां केव्हां असतें, अशी वैशेषिकादिकांची कल्पना; आत्मा परलोकास जातो, म्हणजे त्याला क्रियावत्त्व—सक्रियत्व आहे, अशी कित्येकांची कल्पना; येथेंच राहून तो दुसऱ्या शरीराचें ग्रहण करितो, अशी इतरांची कल्पना; देहच आत्मा आहे, या वादांत अथवा क्षणिकविज्ञानवादांत परलोकीं जाऊन फल भोगणारा स्थायी आत्मा नसल्यामुळें तो अफल आहे; इतरांच्या मतीं, तो परलोकीं जाऊन फळ भोगितो, म्हणून फलवान् आहे; वरील दोन पक्षींच कर्म व त्याच्या वासना, यांच्या आश्रयाचा अभाव असल्यामुळें तो परलोकीं निर्बीज; पण आत्मा नित्य आहे, त्यामुळें कर्म व वासना यांचा तो आश्रय होतो, यापक्षीं तो सबीज; वैशेषिकादिकांच्या वादांत तो असुखरूप आहे, म्हणजे आत्मा सुखस्वरूप आहे, असें ते मानीत नाहींत, म्हणून तो दुःखरूप; किंवा विज्ञानवादी बौद्धांच्या मतीं उपद्रवयुक्त चित्ताची संतति, हाच संसारी जीव असल्यामुळें त्याला हेयत्व—त्याज्यत्व मानिलेलें आहे, म्हणून तो दुःखरूप. शरीरामध्येंच तो राहतो, या दिगंबर जैनांच्या मतीं तो मध्य व इतरांच्या मतीं तो शरीराच्या बाहेरहि असतो म्हणून अमध्य; मी श्रेष्ठ आहें, यास्तव हा मजहून निराळा व मी त्याहून अगदीं निराळा; इत्यादि प्रकारच्या आंतर व बाह्य अशा सर्व कल्पना अवाङ्मनसगोचर आत्म्याच्या ठिकाणीं संभवत नाहींत, असा याचा भावार्थ.)

(आतां वाङ्मनसभेद आत्म्याचे ठिकाणीं नाहींत व तो त्यांचा विषयहि नाहीं, या दोन्हीविषयीं क्रमानें दोन श्रुती सांगतात—)=' हीं स्थूल भूतेंहि आत्मा नव्हे, व सूक्ष्म भूतेंहि आत्मा नव्हे.' ' ज्याच्यापासून वाणी मनासह, त्याला विषय न करितां परत फिरतात ' इत्यादि अर्थाच्या श्रुती आहेत, त्यांवरून [आम्ही म्हणतों तें सिद्ध होतें. आत्मा वाक् व मन यांचा विषय होणारा नाहीं, याविषयीं आणखी एक श्रुति सांगतात—)=ईश्वराला साक्षात् कोण जाणितो, इत्यादि अर्थाचीं मंत्राक्षरें आहेत, त्यांव-

रूनहि (आमचें म्हणणें सिद्ध होतें. या मंत्रानें—साक्षात् कोण जाणितो, या वाक्यानें आत्मा मनाचा विषय होत नाहीं, हें सांगितलें व 'क इह प्रवोचत्' म्हणजे य लोकीं त्याच्याविषयीं कोण बोलला आहे, कोणी नाहीं, या दुसऱ्या वाक्यानें 'तो वाणीचा विषय होत नाहीं,' असें म्हटलें आहे.)

भाष्यं—कथं तर्हि तस्य सम आत्मेति वेदनं । ब्रूहि केन प्रकारेण तमा सम आत्मेति विद्याम् ॥ अत्राख्यायिकामाचक्षते । कश्चित्किल मनुष्यो मुग्धः कैश्चिदुक्तः कस्मिंश्चिदपराधे सति धिक्त्वां नासि मनुष्य इति । स मुग्धतया आत्मनो मनुष्यत्वं प्रत्याययितुं कंचिदुपेत्याह ब्रवीतु भवान्कोऽहमस्मीति । स तस्य मुग्धतां ज्ञात्वाह । क्रमेण बोधयिष्यामीति । स्थावराद्यात्मभावमपोह्य न त्वममनुष्य इत्युक्त्वोपरराम । स तं मुग्धः प्रत्याह भवान्मां बोधयितुं प्रवृत्तस्तूष्णीं बभूव किं न बोधयतीति । तादृगेव तद्भवतो वचनम् ॥ नास्यमनुष्य इत्युक्तेऽपि मनुष्यत्वमात्मनो न प्रतिपद्यते यः स कथं मनुष्योऽसीत्युक्तोऽपि मनुष्यत्वमात्मनः प्रतिपद्येत ॥

भाष्यार्थ—('अहोपण, तो आत्मा, वाणी व मन यांचा विषय होणारा जर नसेल तर श्रवण व मनन यांचाहि असंभव होऊन त्याचें ज्ञान मुळींच संभवणार नाहीं,' अशी शंका घेतात—)=आत्मा वाणी व मन यांचा जर अविषय आहे, तर मग 'आत्मा सम आहे,' असें त्याचें ज्ञान कसें होणार? ('अशी जर आपत्ति येत असली तर त्याचें ज्ञान न कां होईना,' म्हणून म्हणाल तर 'श्रुतीविषयीं अति-शंका घेणें योग्य नसल्यामुळें आत्मज्ञानाचा निषेध करणें योग्य नव्हे. यास्तव मी त्याचा निषेध करीत नाहीं. तर आत्मज्ञान कसें होईल, तें विचारितों, आत्मज्ञानाचा उपाय विचारितों,' असें वरील शंकावादीच म्हणतो—)=मी कोणत्या प्रकारानें—कोणत्या उपायानें—'समः आत्मा' असें जाणावें तो प्रकार मला सांग.

('नेति नेति' या श्रुतीच्या निर्देशानेंच, इतर म्हणजे आत्मेतर—अनात्म वस्तूंचा निषेध करून स्वप्रकाश आत्म्याचा बोध करावा, असा ज्ञानाचा प्रकार सांगितला आहे. आत्मज्ञानाचा याहून निराळा प्रकार संभवत नाहीं. यास्तव पूर्वोक्त प्रकारानेंच आत्मा जाणावा; तो निर्विषयत्वानेंच म्हणजे घटादि अनात्मपदार्थांप्रमाणें वृत्तिज्ञानाचा विषय न होतांच जाणतां येतो, असें समजून भाष्यकार वाद्यास उपहासपूर्वक उत्तर देतात—)=याविषयीं अशी आख्यायिका—गोष्ट सांगतात. कोणी एक मूढ मनुष्य त्याच्या हातून कांहीं अपराध झाला असतां 'अरे तुला धिक्कार असो, तूं मनुष्य नाहींस' असें कोणाकडून बोलला गेला तेव्हां तो मूढत्वामुळें आपलें मनुष्यत्व

निश्चित करून घेण्यासाठीं कोणा एकाजवळ जाऊन म्हणतो–' मी कोण आहें, हें आपण सांगा ' त्या वेळीं त्याचें मूढत्व ओळखून तो मनांत म्हणतो–मी आतां बाळ क्रमानें बोध करितों. नंतर त्याच्या स्थावराद्यात्मभावाचा–स्थावरादिस्वरूपतेचा अपवाद–निषेध करून (म्हणजे तूं स्थावर, कीट, पक्षी, पशु इत्यादि नाहींस, असें सांगून व) तूं अमनुष्य नव्हेस, असें बोलून तो मुकाट्यानें बसला. तेव्हां तो मूढ त्याला उलट म्हणतो आपण मला बोध करण्यास प्रवृत्त झालां आहां, मग असे गप्प कां बसलां? बोध कां करीत नाहीं? 'तादृगेव०'–तशा प्रकारचेंच तुमचें तें वचन आहे.

(' अहोपण, ज्याचें ज्ञान करून द्यावयाचें त्याहून इतर वस्तूंचा निषेध केला असतां तो त्यांहून निराळा आहे, असें जरी कळत असलें तरी तूं अशा अशा प्रकारचा आहेस, असें न सांगितल्यास मी अशा प्रकारचा आहें, हें ज्ञान होत नाहीं. यास्तव त्यासाठीं विधिमुखानें बोध करणें उचित आहे,' असें कोणी म्हणेल म्हणून आचार्य सांगतात–)=तूं अमनुष्य–मनुष्येतर नाहींस, असें सांगितलें असतांहि जो आपलें मनुष्यत्व जाणत नाहीं, मी मनुष्य आहें, असें समजत नाहीं, तो ' तूं मनुष्य आहेस ' असें सांगितला गेला तरी [तूं मनुष्य आहेस असें जरी कोणीं त्याला सांगितलें तरी] आपलें मनुष्यत्व [मी मनुष्य आहें हें] कसें जाणील ? (साक्षात् प्रतीत होणाऱ्या वस्तूचें जर एखादा विपरीतपणें ग्रहण करीत असला तर त्याच्या विपर्ययाचा–विपरीतग्रहणाचा निरास करण्याविषयींच यत्न करणें उचित आहे. वस्तूच्या स्वरूपाचा बोध करण्याचें कांहीं कारण नाहीं. कारण ज्याच्यामुळें वस्तु विपरीत भासते, तें कारणच नाहींसें केलें म्हणजे तिचें स्वरूप आपोआपच प्रतीत होणें साहजिक आहे. पण त्या कारणाचें निरसन केल्यावरहि जो वस्तूचें स्वरूप जाणत नाहीं तो अति मूढच असला पाहिजे. अर्थात् तो उपदेशाला अयोग्यच होय.)

भाष्यं—तस्माद्यथाशास्त्रोपदेश एवात्मावबोधविधिर्नान्यः । न ह्यग्नेर्दाह्यं तृणाद्यन्येन केनचिद्दग्धुं शक्यम् । अत एव शास्त्रमात्मस्वरूपं बोधयितुं प्रवृत्तं सदमनुष्यत्वप्रतिषेधेनैव ' नेति नेति ' इत्युक्त्वोपरराम । तथा 'अनंतरमबाह्यं' 'अयमात्मा ब्रह्म' 'सर्वानुभूः ' इत्यनुशासनम् । 'तत्त्वमसि' 'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्तत्केन कं पश्येत्' इत्येवमाद्यपि च ॥

भाष्यार्थ—(यास्तव दार्ष्टान्तिकांतहि नित्य अपरोक्ष–साक्षात् भासणाऱ्या–प्रतीत होणाऱ्या आत्म्याचा ' मी मनुष्य आहें, ' अशा आरोपितरूपानें अनुभव येत असल्यामुळें त्या आत्मेतर आरोपितरूपाचा ' नेति नेति ' ' यतो वाचो निवर्तन्ते ' इत्यादि वाक्यांनीं निरास केला असतां स्वप्रकाश आत्म्याची स्वतःच प्रतीति येण्याचा संभव

आहे. यास्तव हाच एक-निषेधमुखानें, इतरव्यावृत्ति करून-उपदेश करण्याचा प्रका आहे. आत्मोपदेशाचा अन्य प्रकार संभवत नाहीं, असें सांगून उपसंहार करितात--यास्तव जसा शास्त्रानें उपदेश केलेला आहे, तसाच आत्मसाक्षात्काराचा विधि आ त्याहून निराळा नाहीं. (शास्त्रावांचूनहि विधिमुखानें आत्मबोध कां करितां येऊं नये म्हणून म्हणाल तर सांगतों-)=अग्नीचें दाह्य तृणादिक दुसऱ्या कोणालाहि जाळर येणें शक्य नाहीं, (आत्मा केवळ शास्त्रावरूनच जाणतां येण्याजोगा असल्यामुळें त्याचा बोध दुसऱ्या कोणत्याहि उपायानें होणें शक्य नाहीं, असा याचा भावार्थ, आणि शास्त्रीय अवबोधप्रकारहि-आत्म्याचा बोध करण्याचा शास्त्रीय प्रकारहि-हाच एक आहे; दुसरा नाहीं, असा निश्चय शास्त्र केवल इतरांचा निषेध करूनच उपरम पावलें आहे, त्यावरून होतो, असें आतां सांगतात-)=म्हणूनच शास्त्र आत्मस्वरूपाचा बोध करण्यास प्रवृत्त होऊन वरील दृष्टान्तांतील अमनुष्यत्वाच्या प्रतिषेधाप्रमाणें ‘ नेति नेति ’ म्हणजे हा स्थूल भूतवर्गहि आत्मा नव्हे व सूक्ष्म भूतवर्गहि आत्मा नव्हे, असें सांगून उपरम पावलें, शांत झालें आहे. (मुकाट्यानें बसलें आहे.) त्याचप्रमाणें ‘ तें आत्मतत्त्व केवल आंतच किंवा बाहेरच नाहीं, तर अंतर्बहिर्व्याप्त आहे. हा आत्मा ब्रह्म-व्यापक व सर्वांचा अनुभव घेणारा आहे. ’ असें अनुशासन आहे. ‘तें व्यापक व सर्वकारण सत्‌च तूं आहेस;’ ‘ जेव्हां या अधिकारी पुरुषाला सर्व आत्माच आहे, असें साक्षात् कळतें [अथवा त्याला वस्तुमात्र आत्मरूप होतें] तेव्हां कोण कोणाला कोणत्या साधनानें पाहणार ? ’ (पाहणारा, ज्याला पहावयाचें तो व ज्यानें पहावयाचें तें, हें सर्वच आत्मा आहे, असा अनुभव आल्यावर किंवा असा निश्चय झाल्यावर त्या त्रिपुटीची प्रतीति कशी येणार ?) इत्यादि दुसरीं शास्त्रवचनेंहि (आत्म्याच्या वेद्यत्वाचें, विषयत्वाचें, तो विषय आहे या भावनेचें निरसन करितात, एवढे शब्द येथें अधिक जोडावे. अनुशासन म्हणजे अनुभवानंतर अधिकारपूर्वक सांगणें. या पदानें अर्थात्‌च दुसऱ्या अनुशासनाचा निषेध केलेला असल्यामुळेंहि पूर्वोक्त शास्त्रीय प्रकार हाच एक आत्मबोधाचा प्रकार आहे. ‘ तत्त्वमसि ’ या महावाक्यांतहि ‘ तत् व त्वं ’ यांचें सामानाधिकरण्य[१] असल्यामुळें त्वंपदार्थ जो जीव त्याच्या कर्तृत्वादिकांचा निषेध करून तो ब्रह्म आहे, असा बोध केला आहे. ‘ तत्केन कं पश्येत् ’ या वचनांत आत्मा दर्शनक्रियेचें कर्म, दर्शनाचा विषय होत नाहीं, असा निषेध केलेला असल्यामुळेंहि आत्म्याचें ज्ञान अविषयत्वानेंच होतें , असा निश्चय होतो . तस्मात्

---

१ ज्या भिन्न भिन्न अर्थांच्या अनेक शब्दांची एक विभक्ति असून त्यांची एका अर्थी प्रवृत्ति होते त्यांचें सामानाधिकरण्य असतें.

आत्मा कर्तृत्वादि धर्मांनीं युक्त आहे, असें प्रमाणानें जाणणें अशक्य असल्यामुळें तो त्यांनीं युक्त आहे, अशी प्राणिमात्राला येणारी प्रतीति अज्ञानमूलक व त्यामुळेंच भ्रामक आहे. अर्थात् संसारी या रूपानें प्रतीत होणाऱ्या वस्तूला केवल ब्रह्मत्व आहे. म्हणजे ती वस्तु व्यापक आहे. परिच्छिन्न नाहीं. याच न्यायानें ईश्वराच्या ठिकाणींहि सर्वज्ञत्वादि उपाधींची कल्पना करणें, हा भ्रम आहे. यामुळें ईश्वर आत्म्याहून भिन्न आहे, असें समजण्यास कांहीं प्रमाण नाहीं. अर्थात् तोहि ब्रह्ममात्र आहे. यास्तव शंकावाद्यानें शंकेच्या आरंभींच म्हटल्याप्रमाणें तीन आत्मे नाहींत. तर आत्मा एकच–अखंड एकरस आहे.)

भाष्यं—यावदयमेवं यथोक्तमिममात्मानं न वेत्ति तावदयं बाह्यानित्यदृष्टिलक्षणमुपाधिमात्मत्वेनोपेत्य अविद्यया उपाधिधर्मानात्मनो मन्यमानो ब्रह्मादिस्तंबपर्यंतेषु देवतिर्यङ्नरस्थानेषु पुनः पुनरावर्तमानोऽविद्याकामकर्मवशात्संसरति ॥ स एवं संसरन्नुपात्तदेहेंद्रियसंघातं त्यजति । त्यक्त्वान्यमुपादत्ते । पुनः पुनरेवमेव नदीस्रोतोवज्जन्ममरणप्रबन्धाविच्छेदेन वर्तमानः काभिरवस्थाभिर्वर्तत इत्येतमर्थं दर्शयन्त्याह श्रुतिर्वैराग्यहेतोः ॥

भाष्यार्थ––(असो; आतां हा सर्व अर्थ मनांत घेऊन व ‘ तर मग अशा प्रकारच्या आत्म्याच्या संसाराची प्रतीति कशी येते ? ’ अशी शंका घेऊन ‘ आत्म्याचा संसार अज्ञानतः प्रतीत होतो. म्हणजे तो स्वाभाविक नसून औपाधिक आहे, ’ असें उत्तर सांगतात–हें उत्तर पुढच्या म्हणजे पांचव्या अध्यायाशीं या मागच्या अध्यायाची संगति दाखविण्याच्या उपयोगी आहे.)=जोंवर हा जीव अशा रीतीनें वर सांगितलेल्या या आत्म्याला जाणत नाहीं, तोंवर बाह्य अनित्य दृष्टिलक्षण उपाधीस म्ह० प्रत्यगात्म्याहून बाह्य असलेल्या अंतःकरणास आत्मत्वानें जाणून, अंतःकरणच आत्मा आहे, असें समजून आत्म्याच्या यथार्थस्वरूपाच्या अज्ञानामुळें त्या उपाधीचे जे धर्म ते आत्म्याचेच आहेत, असें समजणारा हा ब्रह्मदेवापासून स्थावर स्तंबापर्यंत–देव, पश्वादि तिर्यक् प्राणी व नर, यांच्या स्थानांत म्हणजे शरीरांत पुनः पुनः आवर्तन करीत अविद्या, कामना व कर्म यांच्या अधीन झाल्यामुळें संसार करितो.

(येणेंप्रमाणें अध्यारोप व अपवाद यांच्यायोगानें आत्मतत्त्वाचें निरूपण करून वैराग्य हें त्याच्या साक्षात्काराचें निमित्त असल्यामुळें त्याकरितां जीवाच्या अवस्थांचें सविस्तर वर्णन करणारे भगवान् आचार्य ‘ तस्य त्रय आवसथाः ’ या वाक्यांत (पृष्ठ १०७) ज्यांचा उल्लेख केला आहे, अशा तीन शरीरांचाहि प्रपंच करण्यासाठीं पंचमाध्यायास आरंभ करीत असतांना प्रथम भूमिका रचितात–)= तो

अशा रीतीनें संसार करणारा—जीवरूप ईश्वर ग्रहण केलेल्या देहेंद्रियसंघातास सोडितो व पूर्वीच्या संघाताला सोडून दुसऱ्या संघाताचा स्वीकार करितो. वारंवार अशाच प्रकारें नदीच्या प्रवाहाप्रमाणें जन्म-मरणप्रबंधाचा विच्छेद न होऊं देतां (जन्म-मरण-परंपरा तुटूं न देतां, सतत) राहणारा तो जीव कोणत्या अवस्थांनीं संसार करीत राहतो, तो अर्थ-प्रकार दाखविणारी श्रुति त्याला त्याविषयीं वैराग्य व्हावें, म्हणून ' पुरुषे ह वा अयमादितो गर्भो भवति यदेतद्रेतः । ' असें म्हणते. (अथवा ' यावदयमेवं ' इत्यादि वरील भाष्यापासूनच पांचव्या अध्यायाच्या भूमिकेस आरंभ केला आहे, असें समजून ' स एवं संसरन्० ' येथपासून पांचव्या अध्यायाच्या व्याख्यानास आरंभ केला आहे, असें समजावें. म्हणजे वैराग्यार्थ जीवाच्या अवस्था, असे जे तीन जन्म या अध्यायांत सांगितले आहेत ते अत्यंत बीभत्सरूप—किळस आणणारे आहेत. यास्तव त्यांचा विचार केला असतां वैराग्य उत्पन्न होतें, असा भावार्थ.)

या वादाचा सारभूत अर्थ.

(पण पांचव्या अध्यायाच्या भाष्यार्थास आरंभ करण्यापूर्वी वाचकांना वरील सर्व वादरूप भाष्याचें रहस्य अनायासानें कळावें म्हणून आम्ही त्याचा तात्पर्यार्थ सांगतों. ऐतरेयोपनिषदाच्या पहिल्या तीन खंडांचा म्हणजेच दुसऱ्या आरण्यकाच्या चवथ्या अध्यायाचा विवक्षितार्थ काय आहे, त्या अध्यायांत कोणत्या विशेष अर्थाचें प्राधान्यानें प्रतिपादन केलें आहे तें सांगण्यासाठीं भाष्यकार म्हणतात—"सर्व शरीरांमध्यें एकच आत्मा आहे, व तोच परमेश्वर आहे, हा या सर्व अध्यायाचा प्रतिपाद्य विषय आहे. तोच जगाची उत्पत्ति, स्थिति व लय करणारा सर्वज्ञ, सर्वशक्ति आहे. त्यानेंच आपल्याहून निराळ्या दुसऱ्या कोणत्याहि वस्तूंचें साह्य न घेतां आकाश, वायु इत्यादि क्रमानें हें सर्व जगत् निर्माण केलें. स्वात्म्याचा बोध व्हावा, म्हणून सर्व प्राणादिमान् शरीरें उत्पन्न केलीं व त्यांत प्रवेश केला आणि विचार करून आपल्या आत्म्यालाच साक्षात् सर्वव्यापक पाहिलें, म्हणून तोच सर्व शरीरांतील एक आत्मा आहे. "

परंतु ' हा प्रतिपाद्य विषय आहे, ' असें ऐकून वादी म्हणतो—अहोपण, आत्मा जर सर्वव्यापी आहे, तोच जर सर्वांचा आत्मा—स्वरूप—आहे, तर तो ज्यामध्यें नाहीं, असें या सृष्टींत अणु-रेणु एवढेंहि कांहीं असतां कामा नये. कारण ज्यांत त्यानें प्रवेश केलेला नाहीं, ज्यांत तो नाहीं, असें कांहीं खरोखर असल्यास तो सर्वव्यापी आहे, सर्वात्मा आहे, या म्हणण्यांत कांहीं अर्थ नाहीं, असें होतें. तेव्हां तो सर्वव्यापी आत्मा एखादी मुंगी जशी एखाद्या पदार्थांत त्याला छिद्र पाडून शिरते, त्याप्रमाणें सीमाविदारण

करून मस्तकांत कसा शिरला ? त्यावर भाष्यकार म्हणतात—या अध्यायांत सीमाविदारण व प्रवेश या दोनच अयोग्य गोष्टी सांगितल्या आहेत असें नाहीं, तर इंद्रियादिकांच्या अभावीं आलोचन करणें, द्रव्याचें साह्य न घेतां सर्व लोकांना उत्पन्न करणें, जलापासून पुरुषाकार पिंड निर्माण करणें, नुसता संकल्प करितांच त्याला मुखादि छिद्रें होणें, त्या छिद्रांपासून अग्नि, वायु इत्यादि लोकपाल उत्पन्न होणें, त्यांच्याशीं क्षुधा व तृषा यांचा संयोग करणें, त्यांनीं आपल्याला राहण्यासाठीं शरीर मागणें, त्याकरितां ईश्वरानें त्यांना गाय, घोडा इत्यादिकांचीं शरीरें दाखविणें, देवतांनीं त्यांतील आपापल्या स्थानीं प्रवेश करणें, उत्पन्न केलेल्या जड अन्नानें पळणें, तेव्हां वागादि इंद्रियांच्या योगानें त्या अन्नाचें ग्रहण करण्याची इच्छा करणें इत्यादि सर्व निर्देश सीमाविदाहरण व प्रवेश यांसारखेच अयोग्य—अनुपपन्न आहेत.

वादी—तुम्हांलाहि जर असेंच वाटत असेल तर या अध्यायांत सांगितलेलें हें सर्वच अनुपपन्न आहे, असें समजणेंच उचित होय.

सिद्धान्ती—तात्त्विकदृष्ट्या तें सर्व जरी अनुपपन्न असलें, तरी केवल आत्मज्ञानाचा उपाय, या दृष्टीनें त्यांचा उल्लेख केला आहे. वास्तव तो सर्व अर्थवाद आहे. त्यामुळें तें सर्व सर्वथा अनुपपन्न आहे, असें म्हणतां येत नाहीं. अथवा एखाद्या लौकिक मायाव्याप्रमाणें त्या महामायावी सर्वज्ञ देवानें आपल्या मायेनें हें सर्व केलें व श्रोत्यांना त्याचाच अनायासानें बोध व्हावा म्हणून चतुर व्यवहारी लोकांप्रमाणें आख्यायिकादि प्रपंच केला, असें समजावें. हा पहिल्यापेक्षांहि अधिक योग्य पक्ष आहे. म्हणजे वरील वर्णन हा अर्थवाद, स्तुतिवाद आहे, असें समजण्यापेक्षां तें सर्व ईश्वराच्या मायेनें होतें, असें समजणें, अधिक चांगलें. कारण लोकांना उत्पन्न केलें, त्यांत तो शिरला, इत्यादि कथाभाग जाणल्यापासून कांहीं मोठें फल मिळतें, असें मुळींच नाहीं. पण तेंच, सर्व शरीरांत एक आत्मा आहे, हें यथार्थ स्वरूप कळलें असतां अमृतत्व म्हणजे मोक्ष—स्वरूपावस्थान, हें फल सर्व उपनिषदांवरून उत्तम प्रकारें सिद्ध होत आहे. गीतादि स्मृतींतहि तेंच सांगितलें आहे.

वादी—अहोपण, आत्मे तीन आहेत. एक जीव; तो कर्ता, भोक्ता इत्यादि रूपानें सर्व लोक व शास्त्रें यांत प्रसिद्ध आहे. दुसरा ईश्वर; तो अनेक प्राण्यांच्या कर्मांचें फल भोगण्यास योग्य असे लोक व देह, यांस निर्माण करणें, या शास्त्रप्रसिद्ध चिह्नांवरून ज्ञात होतो. म्हणजे जीवाची सिद्धि लोक व शास्त्रें म्हणजे प्रत्यक्ष व शब्द या प्रमाणांवरून होते. ईश्वराची सिद्धि शास्त्रोक्त चिह्नांवरून—अनुमानप्रमाणानें होते. या लोकांतील एखाद्या विचित्र कार्याचा जसा एखादा चतुर पुरुष

कर्ता असतो, तसाच या विचित्र जगाचाहि कोणी कर्ता असला पाहिजे, असें अनुमान होतें आणि औपनिषद पुरुष हा तिसरा आत्मा आहे. 'ज्याच्या ठिकाणीं वाणी व मन प्रवृत्त होत नाहींत' अशा रीतीनें उपनिषदांत त्याचें वर्णन केलें आहे. म्हणजे त्याच्या विषयीं केवळ शब्द हेंच एक प्रमाण आहे. सारांश, असे परस्पर विलक्षण तीन आत्मे आहेत. तेव्हां आत्मा एकच, अद्वितीय व असंसारी आहे, असें जाणणें कसें शक्य आहे ?

सिद्धान्ती—पण तुम्हीं सांगितलेल्या तीन आत्म्यांतील पहिला जीवात्माच कसा जाणला जातो, त्याचें ज्ञान तुम्हांला कसें होतें ?

वादी—श्रवण करणारा, मनन करणारा, पहाणारा वर्णात्मक शब्द उच्चारणारा, ध्वनि करणारा, विशेष प्रकारें जाणणारा, उत्तमप्रकारें जाणणारा इत्यादि अर्थाच्या 'श्रोता, मन्ता, द्रष्टा, आदेष्टा, घोष्टा, विज्ञाता, प्रज्ञाता' या श्रुतींवरून तो या सर्व क्रियांचा कर्ता म्हणून जाणला जातो.

सिद्धान्ती—अहोपण, जो श्रवणादि क्रियांचा कर्ता म्हणून जाणला जातो असें म्हटलें आहे तोच 'अश्रुतः, अमतः, अविज्ञातः' इत्यादि वाक्यांवरून ज्ञानाचा विषय होत नाहीं, असाहि बोध होतो. म्हणजे जो ज्ञेय होणारा नव्हे, तोच ज्ञेय होतो, हें म्हणणें अगदींच विरुद्ध आहे. तसेंच 'मनोवृत्तींच्या साक्षीला जाणण्याचा यत्न करूं नका,' इत्यादि सांगणारीं दुसरींहि अनेक वाक्यें आहेत.

वादी—खरें आहे. सुख, दुःख इत्यादि मनोविकारांप्रमाणें आत्मा जर प्रत्यक्ष ज्ञेय झाला असता तर तुम्ही म्हणतां तसा विरोध आला असता. पण तो प्रत्यक्ष प्रमाणानें ज्ञेय होत नाहीं. म्हणूनच 'मनोवृत्तींच्या साक्षीला जाणूं नका' असें म्हणून श्रुतीनें त्याच्या प्रत्यक्ष ज्ञानाचा निषेध केला आहे. पण त्यावरून तो सर्वथा अज्ञेय आहे, असें मुळींच होत नाहीं. तर श्रवणादि लिंगांवरून म्हणजे ऐकणें, बोलणें इत्यादि क्रियांवरून त्यांच्या कर्त्याचें ज्ञान अनुमानानें होतें व 'श्रोता, मन्ता॰' इत्यादि वचन तेंच सांगत आहे. म्हणजे आत्मा प्रत्यक्ष ज्ञानाचा विषय जरी न झाला, तरी अनुमानाचा विषय होतो. तेव्हां श्रुतीवर विरोध हा दोष कसा येणार ?

सिद्धान्ती—अहोपण, श्रवण करणें इत्यादि चिह्नांवरून तरी तो ज्ञात कसा होणार ? कारण आत्मा जेव्हां श्रोतव्य-शब्दाला ऐकतो, तेव्हां तो ऐकणें या क्रियेनें युक्त होऊनच रहात असल्यामुळें त्यावेळीं त्याला आपल्याविषयीं मनन किंवा निश्चय करितां येत नाहीं. त्याचप्रमाणें मननादि दुसऱ्या क्रिया करीत असतांना त्याच्या श्रवणादि क्रिया संभवत नाहींत. तसेंच मनन करणाराची मनन ही क्रिया मन्तव्य विषयावांचून

दुसऱ्या कोणाविषयींच संभवत नाहीं. कुऱ्हाडीची क्रिया तिच्या विषयावरच म्हणजे लांकडावरच होते. तिचा विषय नसलेल्या तोडणाऱ्याच्या हातावर बुद्धिपुरःसर होत नाहीं. त्याचप्रमाणें मनन करणाराची क्रिया स्वतःवरच होत नाहीं.

वादी--अहोपण, मनाला सर्वांचें मनन करितां येतें. यास्तव सर्वांमध्यें अंतर्भूत होणाऱ्या आत्म्याचेंहि मनन तें करूं शकेल.

सिद्धान्ती--होय, मन सर्व विषयांचें मनन करूं शकतें, हें खरें. पण अविषय आत्म्याचें, म्हणजे मनन करणाराचें मनन करण्याचें सामर्थ्य मनामध्यें नाहीं. कारण मनालाहि मनन करणाऱ्या आत्म्यावांचून विषयाचें मनन करितां येत नाहीं आणि जो मनन करणारा--मन्ता तो नेहमीं मन्ताच असणार, मन्तव्य कधींहि होणार नाहीं, हें उघड आहे. तो मन्ता आपणच आपल्याला जाणतो, असें म्हटल्यास एकतर प्रत्येक शरीरांत दोन आत्मे आहेत, असें होणार; किंवा एकाच आत्म्याचे दोन भाग आहेत, असें तरी म्हणावें लागणार. कारण एक मनन करणारा व दुसरा त्याला विषय-मन्तव्य करणारा, असे दोन आत्मे आहेत किंवा एका अंशानें मनन करणारा व दुसऱ्या अंशानें त्याला विषय करणारा असा एकच आत्मा द्विधा आहे, असें होऊं लागेल. पण ते दोन्ही प्रकार अनुपपन्न आहेत. कारण दोन दिव्यांतील एक प्रकाश्य व दुसरा त्याचा प्रकाशक, असें कधीं होत नाहीं, त्याचप्रमाणें मनन करणारा आत्मा जोंवर मन्तव्याचें मनन करीत असतो, तोंवर त्याला आपलें मनन करावयास अवकाशच नसतो. मनन या चिह्नवरून तो आपलें अनुमान करितो म्हणून म्हणावें, तर वर म्हटल्याप्रमाणेंच एक मन्तव्य आत्मा व दुसरा त्याचें मनन करणारा असे दोन आत्मे एका शरीरांत आहेत, असें किंवा एकच आत्मा द्विधा आहे, असें प्राप्त होतें. तस्मात् आत्मा सर्वथा वृत्तिज्ञानाचा विषय-ज्ञेय-न होणारा आहे.

वादी—अहोपण, आत्मा प्रत्यक्ष किंवा अनुमान यांतील कोणत्याहि प्रमाणानें जर ज्ञात होत नाहीं, तर 'आत्मा सर्वत्र सम आहे, असें जाणावें' असें श्रुतीनें कसें म्हटलें आहे? किंवा त्याला श्रोता, मन्ता इत्यादि कसें म्हटलें आहे?

सिद्धान्ती—पण श्रुतींत आत्मा श्रोतृत्वादि धर्मवान् आहे, इत्यादि जसें सांगितलें आहे, तसेंच तो अश्रोता, अमन्ता इत्यादिक आहे, असेंहि म्हटलें आहे. मग असे दोन्ही प्रकारचे उल्लेख असतांना विषम दृष्टि कां ठेवितोस? आतां 'असे दोन्ही उल्लेख असतांना त्यांतील एकाच प्रकारच्या श्रुतीला प्राधान्य देऊन आत्मा श्रोतृत्वादि धर्मवान् आहे,' असें म्हणणें, ही विषम दृष्टि आहे, असें तुला जरी न भासलें तरी मला तसें वाटतें. कसें म्हणून विचारशील, तर सांगतों. जेव्हां आत्मा श्रोता असतो तेव्हां

मन्ता नसतो व जेव्हां मन्ता असतो तेव्हां श्रोता नसतो. म्हणजे तो एकावेळीं एकच क्रिया करितो. अर्थात् त्याचें श्रोतृत्व व मन्तृत्व पाक्षिक आहे, एकपक्षी आहे, सार्वत्रिक नव्हे. येथें श्रवण करणें व मनन करणें या दोन क्रियांचेंच उदाहरण दिलें आहे. पण तोच न्याय सर्वत्र लागू करावा आणि जेव्हां अशी स्थिति आहे तेव्हां आत्मा श्रोतृत्वादि धर्मवान् आहे कीं अश्रोतृत्वादि धर्मवान्? असा संशय आला असतां तो श्रोतृत्वादि धर्मवान्च आहे असा तुझा पक्षपात कां? असें वैषम्य कां? कारण एखादा मनुष्य जेव्हां जात असतो तेव्हां तो उभा राहिलेला नसतो व जेव्हां उभा असतो तेव्हां जात नसतो; उभाच असतो. त्यामुळें त्याचें गन्तृत्व व स्थातृत्व पाक्षिक आहे–एकपक्षी आहे, नित्य नव्हे, असें म्हणावें लागतें.

पण सिद्धान्त्यांच्या या भाषणाचा अभिप्राय लक्ष्यांत न आल्यामुळें काणादादिक तार्किक श्रोतृत्व व अश्रोतृत्व इत्यादि दोन्ही प्रकारचे परस्पर विरुद्ध धर्म कादाचित्क आहेत, [कदाचित् कांहीं काल राहणारे आहेत,] असें म्हणतात. परंतु सिद्धान्त्याला तें म्हणणें मान्य नाहीं. म्हणून आचार्य सांगतात–याविषयीं काणादादि असें समजतात–असल्या पक्षप्राप्त [एकपक्षीय] श्रोतृत्वादिकांवरूनच आत्म्याला ‘ श्रोता, मन्ता ’ इत्यादि म्हणतां येतें. आत्मा व मन यांच्या संयोगापासून ज्ञान होतें. एकाच वेळीं अनेक ज्ञानें होऊं शकत नाहींत. ‘ माझें मन दुसरीकडे लागलें होतें, म्हणून मीं पाहिलें नाहीं. ’ इत्यादि प्रकारचें लोकांचें भाषणच, एका वेळीं अनेक ज्ञानें होत नाहींत, याविषयीं प्रमाण आहे आणि त्यावरूनच मनाच्या अस्तित्वाचीहि सिद्धि होते. कारण मन जर नसतें, तर चक्षु, श्रोत्र, घ्राण इत्यादि इंद्रियांचा एकाच वेळीं रूपादिकांशीं संबंध झाला असता, एकाच क्षणीं रूपादि अनेक विषयांचा अनुभव आला असता. कारण इंद्रियें व विषय यांचा संबंध होणें, ही सामग्री एकाच वेळीं तयार असते. त्यामुळें सामग्री असतांना कार्य न होण्यास कांहींच कारण नाहीं. पण नुसत्या विषयेंद्रियसंयोगानेंच विषयज्ञान होतें, असा अनुभव येत नाहीं. यास्तव क्रमानें प्रत्येक इंद्रियाशीं संयोग पावणारें व त्यामुळें ज्ञानोत्पत्तीचें कारण होणारें अणुपरिमाणाचें मन आहे, असेंच समजणें सयुक्तिक होय.

वादी––मग हें त्यांचें म्हणणें जर न्याय्य आहे तर तेंच सिद्धान्तरूप आहे, असें म्हणण्यास कोणती हरकत आहे ?

सिद्धान्ती––तुला तें न्याय्य वाटत असलें तर तूं त्याला सिद्धान्त समज; पण तो श्रुत्यर्थ आहे, असें म्हणतां येत नाहीं.

वादी––कां बरें? ‘ श्रोता, मन्ता ’ इत्यादि श्रुतीनें सांगितलेलाच तो अर्थ नव्हे का?

सिद्धान्ती--नव्हे. कारण 'न श्रोता, न मन्ता,' इत्यादिकहि श्रुतीनें सांगितलेलें आहे.

वादी--अहोपण, तें श्रोतृत्वादिक पाक्षिक आहे, असें तुम्हीं आपलें मत सांगून नुकतेंच काणादादिकांचें मत सांगतांना 'कादाचित्क ज्ञान' असें म्हणून त्याचेंच उपपादन केलें आहे. तेव्हां त्या दोन प्रकारच्या श्रुती पाक्षिक श्रोतृत्व व पाक्षिक अश्रोतृत्व यांना उद्देशून प्रवृत्त झाल्या आहेत, असें म्हणण्यांत कोणता दोष आहे?

सिद्धान्ती--श्रोतृत्वादिक पाक्षिक आहे, असें दाखविण्यांत आमचा कोणता अभिप्राय होता तें तुमच्या लक्षांत आलें नाहीं. यास्तव तोच अगोदर सांगितला पाहिजे. श्रोतृत्वादिक नित्यच आहे, असा आमचा सिद्धान्त आहे. कारण आत्मा 'श्रोता, मन्ता' आहे व तो 'अश्रोता, अमन्ता' आहे, इत्यादि श्रुतींच्या शब्दावरून श्रोतृत्व, अश्रोतृत्व इत्यादि आत्मधर्म नित्य आहेत, असें स्वाभाविकपणेंच प्रतीत होतें. यास्तव त्यांचा पाक्षिकत्वानें संकोच करणें युक्त नव्हे. शिवाय 'श्रोत्यांच्या श्रुतीचा श्रवणशक्तीचा लोप होत नाहीं,' अशा अर्थाची श्रुतिहि आहे.

वादी--अहोपण, श्रोतृत्वादि धर्म नित्य आहेत, असें मानिल्यास प्रत्यक्ष अनुभवाच्या विरुद्ध एकाच वेळीं अनेक ज्ञानांचा उदय होणें हा दोष येईल. शिवाय नित्य विज्ञानवान् आत्म्याचे ठिकाणीं अज्ञानाचा अभाव आहे, असें म्हटल्यासारखें होईल. पण तें तर अनिष्ट आहे.

सिद्धान्ती--आत्मा श्रुति-श्रवणशक्ति, मति-मननशक्ति इत्यादि व श्रोतृत्व, मन्तृत्व इत्यादि धर्मवान् आहे, असें उपनिषदांत म्हटलें आहे. त्यामुळें तुम्ही म्हणतां तशा प्रकारच्या दोन्हीं दोषांची प्राप्ति होत नाहीं. म्हणजे आत्म्याचे ठिकाणीं एकाच वेळीं अनेक ज्ञानें उत्पन्न होणें व त्याच्या ठिकाणीं अज्ञानाचा सर्वथा अभाव होणें, हे दोन्ही दोष येत नाहींत. अनित्य, मूर्त व संयोगवियोगधर्मवान् अशा चक्षुरादि इंद्रियांची दृष्टि, मति इत्यादि अनित्यच आहे. म्हणजे ज्याप्रमाणें अग्नीचें ज्वलन तृणादिसंयोगामुळें होणारें असल्यामुळें अनित्य, नित्य नव्हे, त्याप्रमाणेंच विषयेंद्रियसंयेग व वियोग यांमुळें होणारें रूपादिज्ञान व त्याचा अभाव हीं दोन्ही अनित्य आहेत. पण नित्य, अमूर्त व संयेाग-वियोगधर्मरहित अशा आत्म्याची दृष्टि, मति इत्यादि अनित्य नाहीं. कारण त्या शक्ती त्याच्यामध्यें संयेागादिकांमुळें येत नसतात. म्हणूनच 'न हि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो वर्तते।' असें श्रुतीनें म्हटलें आहे.

वादी--असें जर म्हटलें तर दृष्टि, श्रुति इत्यादि शक्ती दोन दोन झाल्या. चक्षूची दृष्टि अनित्य व आत्म्याची नित्य. त्याचप्रमाणें श्रोत्रेंद्रियाची श्रुति अनित्य व आत्म्याची नित्य इत्यादि!

सिद्धान्ती—होय, असें तर आहेच आणि त्यामुळेंच ' दृष्टेर्द्रष्टा, श्रुतेः श्रोता ' इत्यादि श्रुति उपपन्न होते. व्यवहारांतहि नेत्रांना तिमिरादि रोगामुळें दिसेनासें झालें असतां दृष्टि गेली, असें म्हणतात व औषधादिकांच्या योगानें तिमिर रोग नाहींसा झाला असतां दृष्टि आली, असें म्हणतात. त्याचप्रमाणें आत्म्याची दृष्टि, श्रुति इत्यादि नित्य आहे, हेंहि लौकिक प्रमाणानेंच सिद्ध होतें. कारण ज्याचे डोळे उपटून काढिले आहेत, असाहि पुरुष, मीं आज स्वप्नांत माझा भ्राता पाहिला, असें म्हणत असतो. त्याचप्रमाणें ज्याचें बाधिर्य निश्चित झालें आहे, म्हणजे जो बहिरा आहे, हें ठरलें आहे तोहि, मीं आज स्वप्नांत सुंदर गायन ऐकिलें, असें म्हणतो. इंद्रियसंयोगजन्य अनित्य दृष्टि हीच जर आत्मदृष्टि असती तर नेत्र उपटतांच व कान फुटतांच दृष्टि, श्रुति इत्यादिकांचा लोप झाला असतां आणि त्यामुळें स्वप्नांत त्याला रूप, शब्द इत्यादिकांचें ज्ञान झालें नसतें. त्याचप्रमाणें ' न हि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो वर्तते ' ' तच्चक्षुः पुरुषे येन स्वप्नं पश्यति ' इत्यादि श्रुती उपपन्न झाल्या नसत्या.

आत्म्याची नित्य दृष्टि बाह्य, अनित्य दृष्टीचें ग्रहण करणारी आहे. बाह्य दृष्टि उत्पत्तिविनाशशील असल्यामुळें तिचें ग्रहण करणारी आत्मदृष्टिहि तशीच आहे, अशी कल्पना होते. पण आत्मदृष्टि बाह्य दृष्टीप्रमाणें आहे, असें भासणें हा भ्रम आहे. सारांश, येणेंप्रमाणें आत्मदृष्टि नित्य असल्यामुळें तिला यौगपद्य किंवा अयौगपद्य नाहीं. यौगपद्य म्हणजे एकाच वेळीं सर्व ज्ञानें होणें हा धर्म. लोक व तार्किक आगमसंप्रदायरहित असल्यामुळें त्यांना बाह्य, अनित्य दृष्टि या उपाधीच्या योगानें आत्म्याचीच दृष्टि अनित्य आहे, असा भ्रम होणें अशक्य नाहीं. जीव, ईश्वर व परमात्मा असा आत्मभेदहि या भ्रांतीमुळेंच संभवतो; तो वास्तविक नव्हे. त्याचप्रमाणें नित्य निर्विशेष आत्मदृष्टि ' आहे, ती नाहीं, ' इत्यादि निरनिराळया श्रुतिबाह्य वादांच्या कल्पनाहि भ्रांतिमूलकच आहेत. पण वाणी व मन यांचा विषय न होणाऱ्या आत्म्याचे ठिकाणीं ' आहे, नाहीं, तो एक आहे, अनेक गुणवान् आहे, निर्गुण आहे, जाणतो व जाणत नाहीं ' इत्यादि विकल्प करण्याची इच्छा जो करितो तो आकाशाला चामड्यानें मढविण्याची, त्यावर जिन्यावरून जसें, तसें पायांनीं चढून जाण्याची, आणि जलांत माशांची व आकाशांत पक्ष्यांचीं पावलें पाहण्याचीहि इच्छा करील ! आत्मा वाणी व मन यांचा विषय होत नाहीं. यांविषयीं ' नेति नेति ' ' यतो वाचो निवर्तन्ते ' ' को अद्धा वेद ' इत्यादि श्रुतिवचनें प्रमाण आहेत.

वादी—असें जर आहे तर ' मम आत्मेति विद्यात् ' या श्रुतिवचनानें त्याचें

ज्ञान करून घ्यावें, असें कसें सांगितलें आहे? आत्मा जर वाणी व मन यांचा सर्वथा विषयच होत नाहीं, तर मी त्याला कसें जाणावें? तें सांगा.

सिद्धान्ती—याविषयीं एक कथा सांगत असतात. कोणी एक खुळा मनुष्य, त्याच्या हातून कांहीं अपराध घडला असतां 'तुला धिक्कार असो; तूं मनुष्य नव्हेस' असें कोणी म्हटलेलें ऐकून मुर्खत्वामुळेंच आपल्या मनुष्यपणाविषयीं निश्चय करून घेण्यासाठीं कोणा एकापाशीं जाऊन 'मी कोण आहे तें सांगा' असें विचारूं लागला. तेव्हां त्याचें तें मूर्खत्व ओळखून व याला आतां 'तूं मनुष्य आहेस,' असें एकदम न सांगतां क्रमानेंच बोध केला पाहिजे, असा निश्चय करून 'तूं वृक्ष नव्हेस, पाषाण नव्हेस, कीट, पक्षी, पशु नव्हेस' इत्यादि प्रकारें स्थावरादिभावाचा निषेध केल्यावर 'तूं अमनुष्य नव्हेस,' असें सांगून तो गप्प बसला. तें पाहून तो मुग्ध म्हणतो—'आपण मला मी कोण, तें सांगावयास प्रवृत्त झालां. पण तें न सांगतांच मुकाट्यानें कां बसलां?' त्या मूढाच्या या भाषणाप्रमाणेंच तुमचा हा प्रश्न दिसतो. कारण 'तूं अमनुष्य नाहींस,' असें सांगितलेलें असतांनाहि जो 'मी मनुष्य आहें' असें जाणत नाहीं तो 'तूं मनुष्य आहेस' असें सांगून तरी आपलें मनुष्यत्व जाणीलच म्हणून कशावरून? यास्तव शास्त्रानें जसा उपदेश केला आहे तसाच आत्म्याला जाणण्याचा प्रकार आहे; त्याहून निराळा प्रकार नाहीं. कारण ज्याच्यामध्यें जें करण्याचें सामर्थ्य असतें त्यानेंच तें केलें पाहिजे. अग्नीच्या तृणादि दाह्याला दुसरा कोणी जाळूं शकत नाहीं. शास्त्र आत्म्याचा बोध करावयास प्रवृत्त होऊन वरील दृष्टान्तांतील अमनुष्यत्वाच्या निषेधाप्रमाणें 'नेति नेति' असें म्हणून उपरम पावलें. त्याचप्रमाणें 'अनन्तरमबाह्यं' 'अयमात्मा सर्वानुभूः' इत्यादि दुसऱ्या श्रुतीहि निर्विषय आत्म्याचा बोध निषेधमुखानेंच करीत असतात आणि कोणत्याहि निर्विषय वस्तूचा बोध अशाच प्रकारें करितां येणें शक्य आहे. विधिमुखानें तो करितां येत नाहीं आणि जोंवर हा जीव तशा प्रकारच्या आत्म्याला जाणत नाहीं, तोंवर तो बाह्य अनित्यदृष्टिरूप उपाधीलाच आत्मा समजून अज्ञानामुळें उपाधीचे धर्म हे आत्म्याचेच धर्म आहेत, असें जाणतो. त्यामुळें तो ब्रह्मादिस्तंबपर्यंत—देव, नर तिर्यक् योनींमध्यें पुनः पुनः जन्म घेत व मरत राहातो. आत्म्याचें अज्ञान, त्यामुळें होणाऱ्या अनात्म पदार्थाविषयींच्या कामना व कामनामुळें होणारें प्रवृत्तिलक्षण कर्म यांच्या योगानें तो सतत संसार करीत राहतो.)

श्रुतिः—पुरुषे ह वा अयमादितो गर्भो भवति। यदेतद्रेतः तदेतत्सर्वेभ्योऽगेभ्यस्तेजः संभूतमात्मन्येवात्मानं बिभर्ति। तद्यदा स्त्रियां सिञ्चत्यथैनज्जनयति तदस्य प्रथमं जन्म ॥

अर्थ—जो हा शरीर धारण करण्याची इच्छा करणारा जीवात्मा तो ‘ अयं ’–हा ‘ पुरुषे ’–पित्याच्या शरीरांत ‘ आदितः ’–प्रथम ‘ गर्भः भवति ’– गर्भ होतो. पण तो तेथें स्त्रीगर्भाप्रमाणें पोट मोठें होऊन व्यक्त होत नाहीं. तर ‘ यत् एतत् रेतः ’– पित्याच्या शरीरांतील जें हें रेत तोच गर्भ असें म्हटलें आहे. कारण पुढें जन्म घेणारा जीव त्यांत प्रविष्ट झालेला असतो. पुरुषांत गर्भरूपानें स्थित असलेलें ‘तत्’– तें ‘ एतत् ’–हें ‘ सर्वेभ्यः अङ्गेभ्यः तेजः संभूतं ’–पुरुषाच्या शरीरांतील नखाग्रा-पासून शिखेपर्यंत असलेल्या सर्व अवयवांपासून सारभूत तेज निघालेलें आहे. पुरुष त्या ‘ आत्मानं ’–आपल्याच रेतोरूप रूपान्ताला ‘ आत्मनि एव ’–आपल्या शरी-रांतच ‘ बिभर्ति ’–पोसतो, पण ‘ तत् ’–तें रेत ‘ यदा ’–ऋतुसमयीं जेव्हां स्त्रीगम-नानें ‘ स्त्रियां ’–स्त्रीगर्भाशयांत ‘ सिञ्चति ’–शिंपतो, ‘ अथ ’–तेव्हां तो पुरुष ‘ एनत् ’–दुसऱ्या जीवानें ज्यांत प्रवेश केला आहे असें तें रेतोरूप शरीर ‘ जन-यति ’–उत्पन्न करितो. ‘ तत् ’–तें–रेतोरूपानें पितृशरीरांतून बाहेर पडणें, ‘ अस्य ’– या रेतांत प्रविष्ट झालेल्या संसारीजीवाचें ‘ प्रथमं जन्म ’–पहिलें जन्म आहे. त्याचे तीन आवसथ आहेत, असें जें वर म्हटलें होतें त्यांतील पितृशरीररूपी प्रथम आवसथा-पासून झाल्यामुळें तें त्याचें प्रथम जन्म होय.

भाष्यं—अयमेवाविद्याकामकर्माभिमानवान् यज्ञादिकर्म कृत्वाऽस्माल्लो-कात् धूमादिक्रमेण चन्द्रमसं प्राप्य क्षीणकर्मा वृष्ट्यादिक्रमेणेमं लोकं प्राप्य अन्नभूतः पुरुषाग्नौ हुतः ॥ तस्मिन्पुरुषे ह वा अयं संसारी रसादिक्रमेण आदितः प्रथमतो रेतोरूपेण गर्भो भवतीत्येतदाह यदेतत्पुरुषे रेतस्तेन रूपेणेति ॥

भाष्यार्थ—(‘ पुरुषे ह वा अयमादितो गर्भो भवति यदेतद्रेतः । ’ या श्रुतिवा-क्यांतील ‘ अयं ’ या शब्दाचें मूळ प्रातिपादिक ‘ इदं ’ असें आहे. त्याचा अर्थ भाष्यकार सांगतात—वर वर्णन केल्याप्रमाणें मूर्धविदारण करून व त्यांत प्रवेश करून स्थित असलेला तो हाच अविद्या, काम, कर्म व हें शरीरच मी आहें, असा अभि-मान, यांनीं युक्त असलेला जीव यज्ञादि कर्म करून या लोकांतून धूम, रात्रि, कृष्ण-पक्ष इत्यादि चिह्नांनीं चिह्नित झालेल्या दक्षिणायन मार्गानें क्रमानें चंद्रमस-लोकास प्राप्त होऊन, तेथील सुखाचा उपभोग घेतल्यामुळें ज्याचें कर्म क्षीण झालें आहे, असा तो भोक्ता जीव पुनः मेघ, वृष्टि पृथ्वी इत्यादिकांच्या द्वारा या भूलोकास प्राप्त होऊन, अन्नरूप होत्साता पुरुषाग्नीमध्यें होम केला जातो. (आतां जे गृहस्थ ग्रामांत राहून इष्ट म्हणजे अग्निहोत्रादि वैदिक कर्म, पूर्त म्ह० वापी-कूप-तडागादि लोको-पकारक स्मार्त कर्म व दत्त म्हणजे वेदीच्या बाहेर योग्य पात्राला द्रव्य देणें इत्यादि

कर्म करितात ते मरणोत्तर धूमाभिमानिनी देवतेस प्राप्त होतात; इत्यादि प्रकारें छान्दोग्याच्या पांचव्या अध्यायाच्या दहाव्या खंडांत पंचाग्निविद्या सांगितली आहे, त्यांत धूमादि मार्ग प्रसिद्ध आहे. ' पुण्यक्षय होईतों चंद्रमललोकीं राहून जीव गेलेल्या मार्गानें परत फिरतात. ते आकाशापासून निघून वायूला येऊन मिळतात, वायरूप झाल्यानंतर धूम होतात. धूमसंश्लेषानंतर अभ्र होतात. अभ्रानंतर मेघाकार होतात. मेघ वृष्टि करितात, वृष्टीबरोबर खालीं येऊन व्रीहि, यव, ओषधि, वनस्पति इत्यादि अन्न होतात.या अन्नभावापासून सुटून पुरुषाच्या शरीरांत जाणें मात्र फार कठीण आहे.'—छां.भा.५.१०.६.पृ.३७३—इत्यादि वर्णन केलें आहे. त्यांत 'अंतरिक्ष, पर्जन्य, पृथिवी, पुरुष व स्त्री हे पांच अग्नी आहेत, ' असें सांगितलें आहे. त्या न्यायानें व्रीहि, यव इत्यादि अन्नाशीं संश्लिष्ट झालेला जीव कीं ज्याला अनुशयवान् म्हणतात तो, पुरुषरूप चवथ्या अग्नींत होमिला जातो. म्हणजे पुरुष त्याला खातो.)=ज्या पुरुषानें त्या अन्न-संश्लिष्ट अनुशयवानाचें भक्षण केलेलें असतें त्याच्यामध्यें हा संसारी ' आदितः ' —स्त्रीगर्भाशयांत प्रवेश करण्याच्या पूर्वी गर्भ होतो. (पण स्त्रियामध्यें जसा, तसा पुरुषामध्यें तो गर्भ दिसत नाहीं, असें कोणी म्हणेल, म्हणून आचार्य ' भक्षण केलेल्या अन्नाचा रसादिक्रमानें रेतोरूपानें परिणाम झाला असतां व अन्नसंश्लिष्ट जीवाचाहि तसाच रेतः-संश्लेशानें, रेतःसंबंधानें रेतोभाव झाला असतां त्या रूपानें पुरुषाच्या शरीरांत असणारा तोच त्या पुरुषाचा गर्भ होय, ' असें सांगतात—)=' रसादिक्रमेण रेतोरूपेण—यदेतत्पुरुषे रेतः तेन रूपेण गर्भो भवति इति एतत् आह '—रस, रक्त, मांस इत्यादि क्रमानें रेतोरूपानें म्हणजे पुरुषामध्यें जें हें रेत असतें, त्याच्या रूपानें गर्भ होतो, असें हें श्रुतिवाक्य सांगतें.

भाष्यं— तच्चैतद्रेतोऽन्नमयस्य पिंडस्य सर्वेभ्योऽङ्गेभ्योऽवयवेभ्यो रसादिलक्षणेभ्यस्तेजः साररूपं शरीरस्य संभूतं परिनिष्पन्नं तत्पुरुषस्यात्मभूतत्वादात्मा। तमात्मानं रेतोरूपेण गर्भीभूतमात्मन्येव स्वशरीर एवात्मानं बिभर्ति धारयति ॥

भाष्यार्थ—(' अहोपण, त्याला गर्भ असें कोणी म्हणत नाहींत, ' अशी आशंका घेऊन ' स्त्रीप्रमाणेंच पुरुष त्याला आपल्या शरीरांत धारण करीत असल्यामुळें गौण-वृत्तीनें गर्भत्व आहे, ' असें सांगण्यासाठीं या श्रुतींतील ' तदेतत्सर्वेभ्यः० ' येथून ' बिभर्ति ' येथपर्यंतचें हें वाक्य आहे. यास्तव त्याचें आतां अगोदर व्याख्यान करितात—)=आणि तें हें रेत अन्नमय—अन्नाचा विकार—अशा या पिंडाच्या रसादिरूप सर्व अंगांपासून—अवयवांपासून तेज—शरीराचें साररूप उत्पन्न झालें—सर्वतः निष्पन्न झालें आहे. (शरीर रसादि धातूंच्या समुदायरूप आहे. म्हणून रसादिक हे

त्याचे अवयव आहेत आणि रेत हा चरम-शेवटचा धातु असल्यामुळें तें शरीराचें सार आहे.)=तें रेत पुरुषाचें आत्मभूत असल्यामुळें आत्मा होय. (रेत पुरुषाच्या ' हा मी ' अशा अभिमानाचा विषय होणारें जें शरीर तद्रूप असतें, म्हणून त्याला आत्मा असें म्हटलें आहे.)=रेतोरूपानें गर्भ झालेल्या त्या आत्म्याला–पुरुष आत्म्यामध्येंच म्हणजे स्वशरीरामध्येंच धारण करितो. (भाष्यांत ' तं आत्मानं रेतोरूपेण गर्भीभूतं ' असें अगोदर व्याख्यान करून नंतर ' आत्मनि एव आत्मानं ' अशा श्रुतिवाक्यांतील अक्षरांचा संबंध दाखविला आहे. त्यामुळें ' आत्मानं ' या दोनदा उच्चारिलेल्या शब्दावर पुनरुक्ति दोष येत नाहीं.)

भाष्यं--तद्रेतो यदा यस्मिन्काले भार्यर्तुमती तस्यां योषाग्नौ स्त्रियां सिञ्चत्युपगच्छन् अथ तदेनदेतद्रेत आत्मनो गर्भभूतं जनयति पिता। तदस्य पुरुषस्य स्थानान्निर्गमनं रेतःसेककाले रेतोरूपेणास्य संसारिणः प्रथमं जन्म प्रथमावस्थाभिव्यक्तिः। तदेतदुक्तं पुरस्तात्--असावात्माऽमुमात्मानमित्यादिना ॥

भाष्यार्थ—(याप्रमाणें पितृशरीररूप प्रथम आवसथ व त्यांत रेतोरूपानें राहणें, यांचें कथन करून मातृदेहरूप द्वितीय आवसथ व त्यांत गर्भरूपानें राहणें, यांचें कथन करण्यासाठीं पितृशरीरांतून निर्गमनरूप [म्ह० बाहेर निघणें, हा] प्रथम जन्म ' तद्यदा स्त्रियां सिञ्चत्यथैनज्जयनति तदस्य प्रथमं जन्म ' या श्रुत्यंशाच्या व्याख्यानानें सांगतात-)=तें रेत जेव्हां-ज्यावेळीं भार्या ऋतुमती असते तेव्हां तिच्यामध्यें म्हणजे स्त्रीरूप पांचव्या अग्नींत-स्त्रीमध्यें तिच्याशीं संयोग करून शिंपितो (त्याचा सेक करितो) तेव्हां हें रेत, आपलें गर्भभूत रेत पिता उत्पन्न करितो. (त्या रेताला जन्म देतो) तें-या पुरुषाच्या रेतोरूपानें रेतःसेकसमयीं त्याच्या स्थानापासून बाहेर पडणें (हेंच) या संसारीजीवाचें प्रथम जन्म आहे. म्हणजे प्रथमावस्थेची अभिव्यक्ति आहे. हेंच पुढें ' असौ आत्मा अमुं आत्मानं ' या शब्दांनीं सांगितलें आहे. (वर पृष्ठ १५२ जिच्या उल्लेख केला आहे त्या पंचाग्निविद्येमध्यें ' योषा वाव गोतमाग्निः' इत्यादि वाक्यानें हा सर्व अर्थ सविस्तर सांगितलेला आहे, असें सांगण्यासाठीं भाष्यांत 'योषाग्नौ' असें म्हटलें आहे. ' रेत भार्येच्या ठिकाणीं सिंचितो ' या वाक्याला दुसरेंहि वाक्य अनुकूल आहे, असें वरील ' तदेतदुक्तं० ' इत्यादि भाष्यानें सांगितलेलें आहे. ' हा आत्मा म्हणजे पुरुष या आपल्या आत्म्याला म्हणजे स्वतःच्या रेतोरूप आत्म्याला या भार्यारूप आत्म्यापाशीं देतो ' असा त्या वाक्याचा अर्थ आहे.)

(स्त्रीशरीरांत प्रविष्ट झालेलें तें दुसऱ्या शरीरांतील रेत तिला शल्यादिकांप्रमाणें उपद्रव करील, अशी शंका येऊं नये म्हणून श्रुति म्हणते—)

श्रुतिः--तत्स्त्रिया आत्मभूयं गच्छति । यथा स्वमङ्गं तथा । तस्मादेनां न हिनस्ति । सास्यैतमात्मानमत्रगतं भावयति ॥

अर्थ—' तत् '-तें ' स्त्रियाः '-त्या स्त्रीच्या ' आत्मभूयं '-स्वशरीरभावास ' गच्छति '-प्राप्त होतें. ' यथा स्वं अंगं तथा '-जसें हस्तादि अंग शरीराहून पृथक् नसतें तसें. ' तस्मात् '-तिच्या शरीराशीं एकता पावल्यामुळें ' एनां '-त्या स्त्रीला तें ' न हिनस्ति '-मारीत नाहीं. पोटांत शिरलेल्या बाणादिकांच्या शल्याप्रमाणें तें तिला मारीत नाहीं. ' सा '-गर्भ धारण करणारी स्त्री 'अत्रगतं'-स्वशरीरांत प्रविष्ट झालेल्या ' अस्य '-या पुरुषाच्या ' एतं आत्मानं '-या पुत्ररूप आत्म्याचें ' भावयति '-पालन करिते. त्या गर्भाला प्रतिकूल असलेल्या आहारादिकांचा त्याग करून अनुकूल अहार-विहारादिकांच्या योगानें पुष्ट करिते.

भाष्यं--तद्रेतो यस्यां स्त्रियां सिक्तं सत्तस्या आत्मभूयमात्माव्यतिरेकतां यथा पितुरेवं गच्छति प्राप्नोति यथा स्वमंगं स्तनादि तथा तद्वदेव । तस्माद्धेतोरेनां मातरं स गर्भो न हिनस्ति पिटकादिवत् । यस्मात्स्तनादिस्वांगवदात्मभूयं गतं तस्मान्न हिनस्ति न बाधत इत्यर्थः । सा अंतर्वत्न्येतमस्य भर्तुरात्मानमत्रात्मन उदरे गतं प्रविष्टं बुद्ध्वा भावयति वर्धयति परिपालयति गर्भविरुद्धाशनादिपरिहारमनुकूलाशनाद्युपयोगं च कुर्वती ॥

भाष्यार्थ—(अहोपण, स्त्रीशरीरांत शिरलेलें तें पुरुषाचें रेत, शरीरांत शिरलेल्या बाणादिकांच्या शल्याप्रमाणें स्त्रीला उपद्रव करील, अशी आशंका घेऊन ' तत्स्त्रिया आत्मभूयं गच्छति ' हें वाक्य तिचें समाधान करीत आहे. भाष्यकार त्याचें व्याख्यान करितात-)=तें रेत ज्या स्त्रीच्या ठायीं शिंपलेलें होत्सातें तिच्या आत्मरूप-आत्म्याहून अव्यतिरेकतेस, स्वतःहून अभिन्नतेस प्राप्त होतें, म्हणजे तें पित्याच्या शरीररूपतेस जसें प्राप्त झालें होतें त्याचप्रमाणें तिच्या शरीररूपतेस प्राप्त होतें. म्हणजे जसें तिचें स्तनादि अंग त्याप्रमाणेंच तें होतें. यास्तव त्या मातेला तो गर्भ गुल्मादि ग्रंथीप्रमाणें मारीत नाहीं. (पिटक म्हणजे एक प्रकारची व्रणरूप गांठ, ती जिच्या उदरांत होते तिला जशी मारिते, त्याप्रमाणें तो गर्भ तिला मारीत नाहीं, असा हा व्यतिरेकी दृष्टान्त आहे. याप्रमाणें श्रुतीचा अक्षरार्थ सांगून आतां पिंडितार्थ-म्हणजे साररूप अर्थ सांगतात-)=ज्याअर्थी स्तनादि स्वांगाप्रमाणें तें आत्मरूप झालेलें असतें, त्याअर्थी तें तिची हिंसा करीत नाहीं, तिला पीडा देत नाहीं, असा भावार्थ. (आतां येथें प्रसंगच आलेला असल्यामुळें त्या स्त्रीनें मोठ्या सावधानपणें गर्भाचें रक्षण करावें, असें श्रुति विधान करिते-)=ती गर्भवती भर्त्याच्या या आत्म्याला या आपल्या उदरांत प्रविष्ट

झालेला जाणून-याचा रेतोरूप आत्मा माझ्या उदरांत प्रविष्ट झाला आहे असें समजून त्याला वाढविते, त्याचें परिपालन करिते. (येथें 'भावयति' असा जरी वर्तमानकाळ आहे तरी 'भावयेत्' असा विध्यर्थ समजून तिनें त्याला वाढवावें, असा अर्थ करावा. आतां कोणत्या उपायानें, तें सांगतात-)=गर्भाला विरुद्ध-अनिष्ट-अहितकर असलेल्या भोजनादिकांचा परिहार व अनुकूल असलेल्या भोजनादिकांचा उपयोग करणारी ती परिपालन करिते.

श्रुतिः—सा भावयित्री भावयितव्या भवति॥ तं स्त्री गर्भं बिभर्ति। सोऽग्र एव कुमारं जन्मनोऽग्रेऽधिभावयति ॥ स यत्कुमारं जन्मनोऽग्रेऽधिभावयत्यात्मानमेव तद्भावयत्येषां लोकानां संतत्या एवं संतता हीमे लोकास्तदस्य द्वितीयं जन्म ॥

अर्थ—'सा भावयित्री'-ती गर्भाच्या पालनानें पुरुषाचेंच अप्रत्यक्षपणें पालन करणारी होते. यास्तव 'भावयितव्या भवति'-पुरुषाकडून इष्ट अन्न-वस्त्र-भूषणादिकांच्या योगानें तीहि पालन केली जाण्यास योग्य होते. 'तं गर्भं'-त्या पुत्ररूप गर्भास 'स्त्री'-ती माता 'अग्रे'-नऊ महिने अतिशय कष्ट सोसून 'बिभर्ति' -आपल्या उदरांत धारण करिते 'सः'-तो पिता 'अग्रे एव'-प्रसूतीनंतर 'अधिभावयति'-शास्त्रीय जातकर्मादि संस्कारांच्या योगानें त्याला अधिक संस्कृत करितो. 'सः' -पिता 'अस्य जन्मनः अग्रे कुमारं अधिभावयति इति यत्'-जन्म होतांच पुत्राचें संस्काराच्या योगानें जें पोषण करितो 'तत् आत्मानं एव भावयति'-तें तो आपलेंच अधिभावन (अधिक संस्करण) करितो. कशाकरितां? 'एषां लोकानां संतत्यै'-या पुत्र-पौत्रादिक लोकांच्या अविच्छेदाकरितां-पुत्रपौत्रादिपरंपरा तुटूं नये, म्हणून 'एवं हि' -अशा रीतीनें म्हणजे आपापल्या पुत्राचे संस्कार पित्यानें करणें या पद्धतीनें 'इमे लोकाः संतताः'-हे लोक अविच्छिन्न होतात. 'तत् अस्य द्वितीयं जन्म'-तें याचें दुसरें जन्म आहे. आईच्या उदरांतून बाहेर येणें, हा संसारी जीवाचा दुसरा जन्म आहे.

भाष्यं—सा भावयित्री वर्धयित्री भर्तुरात्मनो गर्भभूतस्य भावयितव्या वर्धयितव्या रक्षयितव्या च भर्त्रा भवति । न ह्युपकारप्रत्युपकारमन्तरेण लोके कस्यचित्केनचित्संबंध उपपद्यते । तं गर्भं स्त्री यथोक्तेन गर्भधारणविधानेन बिभर्ति धारयत्यग्रे प्राग्जन्मनः। स पिता अग्र एव पूर्वमेव जातमात्रं जन्मनोऽध्यूर्ध्वं जन्मनो जातं कुमारं जातकर्मादिना पिता भावयति ।

भाष्यार्थ—(आतां पुरुषानेंहि गर्भिणी भार्येचें परिपालन करावें, असें 'सा भावयित्री भावयितव्या भवति । तं स्त्री गर्भं बिभर्ति । सोऽग्र एव कुमारं जन्मनोऽग्रेऽधिभावयति ।' हें श्रुतिवचन सांगतें. भाष्यकार त्याचें व्याख्यान करितात-)=आणि ती 'आत्मनः गर्भभूतस्य'-आपल्या गर्भभूत भर्त्याची 'भावयित्री'-वाढविणारी

स्त्री भर्त्याकडून रक्षणीय होते. (भर्त्याकडून रक्षण केलें जाण्यास योग्य होते.) =कारण या लोकीं उपकार व प्रत्युपकार यांवांचून कोणाचा कोणाशींहि संबंध होणें शक्य नाहीं. (स्त्री व पुरुष यांचें परस्पर उपकारकत्व सांगून पुत्राच्या हातून पुढें होणाऱ्या पुण्यकर्मांच्या प्रतिनिधित्वरूप प्रत्युपकाराची सिद्धि व्हावी, म्हणजे पुत्रानें पुढें त्यांचीं कर्मे करणें, हा प्रत्युपकार करावा, म्हणून तीं दोघें त्यावर उपकार कसे करितात तें सांगतात-)=त्या गर्भाला ती स्त्री 'अग्रे-प्राक् जन्मन:'-जन्माच्या पूर्वी वर सांगितलेल्या प्रकारच्या गर्भधारणाविधानानें धारण करिते. तो पिता पूर्वींच म्हणजे केवल उत्पन्न झालेल्या व जन्मानंतर त्या झालेल्या कुमारास जातकर्मादि संस्कारांच्या योगानें वाढवितो. (या श्रुतिवचनांत 'अग्रे' हा शब्द दोनदा आला आहे. त्यांतील पहिला जन्माच्या पूर्वींचा काल सांगतो व दुसरा प्रत्यक्ष जन्मकाल सांगतो आणि 'अधि' हा शब्द जन्माच्या नंतरचा काल सांगतो. 'अग्रे एव' याचें व्याख्यान 'पूर्वं एव' हें आहे व 'पूर्वं' ह्याचें विवरण 'जातमात्रं' हें आहे. जातमात्रं म्हणजे जायमानं-उत्पन्न होणारा, तत्क्षणीं. 'जातकर्मादिना' म्हणजे जन्माच्या पूर्वी सीमन्तोन्नयनादि संस्कारांच्या योगानें, जननसमयीं सुखप्रसवार्थ मंत्र-जलप्रोक्षणादिकांच्या योगानें आणि जन्मानंतर जातकर्मादिकांच्या योगानें पिता त्याचें वर्धन करितो, असा भावार्थ.)

भाष्यं—स पिता यद्यस्मात्कुमारं जन्मनोऽध्यूर्ध्वमग्रे जातमात्रमेव जातकर्मादिना यद्भावयति तदात्मानमेव भावयति। पितुरात्मैव हि पुत्ररूपेण जायते। तथा ह्युक्तं "पतिर्जायां प्रविशति" इत्यादि ॥

भाष्यार्थ—(पित्यानें जातकर्मादि करावें, असें सांगून आतां 'स यत्कुमारं जन्मनोऽग्रेऽधिभावयत्यात्मानमेव तद्भावयत्येषां लोकानां संतत्या एवं संतता हीमे लोकास्तदस्य द्वितीयं जन्म' हें श्रुतिवाक्य त्याचीच स्तुति करिते. भाष्याकारहि त्याचें व्याख्यान आरंभितात-)=तो पिता ज्यास्तव कुमाराला जन्माच्यानंतर व उत्पन्न होतांच जातकर्मादिकांच्या योगानें वाढवितो त्यास्तव तें तो आपल्यालाच वाढवितो. कारण पित्याचा आत्माच पुत्ररूपानें उत्पन्न होतो. 'पतिर्जायां प्रवशति०' इत्यादि मन्त्रांत तसेंच सांगितलें आहे ('पतिर्जायां प्रविशति गर्भो भूत्वा स मातरं। तस्यां पुनर्नवो भूत्वा दशमे मासि जायते।' असा तो मंत्र असून त्याचा अर्थ असा-पति गर्भ होऊन जायेच्या म्हणजे उत्पन्न होणाऱ्या आपल्या बालकाच्या मातेच्या उदरांत प्रवेश करितो. तिच्या ठिकाणीं तो पुनरपि नवा होऊन दहाव्या महिन्यांत उत्पन्न होतो.)

भाष्यं—तत्किमर्थमात्मानं पुत्ररूपेण जनयित्वा भावयतीति। उच्यते-एषां

लोकानां संतत्या अविच्छेदायेत्यर्थः। विच्छिद्येरन्हीमे लोकाः पुत्रोत्पादनादि यदि न कुर्युः केचन। एवं पुत्रोत्पादनादिकर्माविच्छेदेनैव संतताः प्रबंधरूपेण वर्तन्ते हि यस्मादिमे लोकास्तस्मात्तदविच्छेदाय तत्कर्तव्यं न मोक्षायेत्यर्थः। तदस्य संसारिणः कुमाररूपेण मातुरुदराद्यभिर्गमनं तद्रेतोरूपापेक्षया द्वितीयं जन्म द्वितीयावस्थाभिव्यक्तिः ॥

भाष्यार्थ---(मोक्षप्रकरणांत पुत्रोत्पादनाचें विधान केलेलें असल्यामुळें तें मोक्षाचें साधन आहे, अशा अभिप्रायानें म्ह० असें समजून वादी विचारतो--)=पण आपल्याला पुत्ररूपानें उत्पन्न करून तो कशाकरितां वाढवितो ? (' कर्मांच्या योगानें, पुत्रादि संततीच्या योगानें व धनानें मोक्ष मिळत नाहीं. तर केवल संन्यासानेंच तो मिळतो ' असें सांगणारी ' न कर्मणा न प्रजया०' इत्यादि श्रुति असल्यामुळें मोक्षप्रकरणांत पुत्रोत्पादनाचें जें वर्णन केलें आहे, तें वैराग्यासाठीं आहे, अशा अभिप्रायानें येथील श्रुतीनेंच वरील प्रश्नाचें उत्तर देतात-)=श्रुतीकडून तेंच सांगितलें जात आहे. या लोकांच्या संततीकरितां-अविच्छेदाकरितां असा भावार्थ. जर कोणींच पुत्रोत्पादनादि केलें नाहीं, तर हे लोक विच्छेदच पावतील. (त्यांची परंपरा तुटेल. येथें लोकशब्दानें मनुष्यलोकाच्या प्राप्तीच्या साधनभूत पुत्र-पौत्रादिकांचें ग्रहण करावें. त्यांच्या म्हणजे पुत्र-पौत्रादिकांच्या अविच्छेदाकरितां. कारण पुत्रोत्पादनानेंच त्या पुत्रपौत्रादि लोकांचें संततत्व प्रसिद्ध आहे, हें सांगण्यासाठीं 'एवं संतता हि०' इत्यादि वाक्य आहे. भाष्यकार आतां त्याचें व्याख्यान करितात-) =ज्याअर्थी हे लोक अशारीतीनें पुत्रोत्पादनादि कर्मांच्या अविच्छेदानेंच-त्याची परंपरा न तुटूं दिल्यानेंच-संतत-प्रबन्धरूपानें, सतत प्रवाहरूपानें-राहतात, त्याअर्थी त्यांच्या अविच्छेदाकरितां तें करावें, मोक्षाकरितां नव्हे; असा याचा भावार्थ. (स्वतः एकानें यथाविधि पुत्रोत्पादन केलें असतां त्याचा पुत्रहि तसेंच करितो, त्याचाहि पुत्र पुढें तसेंच करितो आणि अशारीतीनें लोकसंतति रहाते. लोकांची परंपरा टिकते. अर्थात् पुत्रोत्पादनाचें प्रयोजन लोकसंतति हेंच आहे, असें सांगणाऱ्या श्रुतीनें तें मोक्षाचें साधन आहे कीं काय, या शंकेचें निरसन केलें आहे. असो; याप्रमाणें प्रसंगोपात्त गर्भधारणादि विधि सांगून प्रकृत वैराग्याकरितां श्रुति ' तदस्य द्वितीयं जन्म ' या अंशानें दुसरा जन्म दाखविते. भाष्यकार त्याचेंच व्याख्यान करितात-)=' तदस्य ' या संसारी जीवाचें, कुमाररूपानें मातेच्या उदरांतून जें निघणें तें, रेतोरूपानें पितृशरीरांतून निघणें, याच्या अपेक्षेनें दुसरें जन्म; दुसऱ्या अवस्थेची अभिव्यक्ति आहे.

श्रुतिः---**सोऽस्यायमात्मा पुण्येभ्यः कर्मभ्यः प्रतिधीयते। अथास्यायमितर आत्मा कृतकृत्यो वयोगतः प्रैति। स इतः प्रयन्नेव पुनर्जायते तदस्य तृतीयं जन्म॥**

अर्थ:—' अस्य '—या पित्याचा 'स: अयं आत्मा'— तो हा पुत्ररूप देह ' पुण्येभ्यः कर्मभ्य: '—शास्त्रोक्त कर्मे करण्याकरितां ' प्रतिधीयते '—आपला प्रतिनिधि, या रूपानें गृहांत—गृहस्थाश्रमांत स्थापिला जातो. पिता त्या आपल्या देहाला शास्त्रोक्त कर्मांचें अनुष्ठान करण्याकरितां गृहस्थाश्रमांत ठेवून ' अथ '—त्यानंतर ' अस्य अयं इतर: आत्मा'—या पित्याचा हा दुसरा वृद्ध देह ' कृतकृत्य:'—कृतकृत्य होत्साता म्हणजे या जन्मांत जेवढीं म्हणून कार्यें करावयाचीं होतीं तीं सर्व करून वयोगत:'—पूर्व कर्मानें संपादन केलेल्या आयुष्यानें हीन झाला असतां ' प्रैति' -मरतो. ' स:'—तो वृद्ध पिता ' इत: प्रयन् एव'—या जरठ देहांतून निघत असतां-नाच स्वकर्मानुसार स्वर्गांत, नरकांत किंवा मनुष्यलोकांत ' पुन: जायते'—पुनरपि जन्म घेतो. भावनारूपानें पुढच्या शरीराचा स्वीकार करूनच तो हें शरीर सोडितो. ' तत् अस्य तृतीयं जन्म'—तेंच या संसारी आत्म्याचें तिसरें जन्म होय.

भाष्यं—अस्य पितु: सोऽयं पुत्रात्मा पुण्येभ्य: शास्त्रोक्तेभ्य: कर्मभ्य: कर्म-निष्पादनार्थं प्रतिधीयते पितु: स्थाने पित्रा यत्कर्तव्यं तत्करणाय प्रतिनिधीयत इत्यर्थः ॥ तथा च संप्रत्तिविद्यायां वाजसनेयके-" पित्राऽनुशिष्टोऽहं ब्रह्माहं यज्ञ " इत्यादि प्रतिपद्यत इति ॥

भाष्यार्थ—(अशा रीतीनें अत्यंत अशुद्ध पितृशरीरांत अत्यंत अशुद्ध रेतोरूपानें राहाणें, तेथून बाहेर निघणें, मलमूत्रानें व्यापलेल्या मातेच्या उदरांत विष्ठाकृमीप्रमाणें -जंताप्रमाणें—निवास करणें, त्यांतूनहि योनिद्वारा बाहेर पडणें, इत्यादि हें कष्टकर आहे, असें सांगून आतां—जन्मानंतरहि स्वातंत्र्य नाहीं, तर पित्यानें नियुक्त केल्यामुळें परतंत्र होऊन त्यानें सर्वदा कर्मांचें अनुष्ठान करावें—असें सांगणारे ' सोऽस्यायमात्मा पुण्येभ्य: कर्मभ्य: प्रतिधीयते ' हें श्रुतीचें वाक्य पुत्रानें पित्यावर करावयाचा उपकार दाखवीत आहे. भाष्यकार त्याचें व्याख्यान करावयास आरंभ करितात. पित्याचे दोन देह. एक स्वदेह व दुसरा पुत्रदेह. त्यांतील पुत्ररूप देहाचा उपयोग सांगतात-)=या पित्याचा तो हा पुत्रदेह पुण्याकरितां म्हणजे शास्त्रोक्त कर्मांकरितां म्हणजे कर्मनिष्पा-दनार्थ कर्मानुष्ठानार्थ प्रतिनिधि—बदली नेमला जातो—पित्याच्या स्थानीं म्हणजे पित्यानें जें करावयाचें तें करण्यासाठीं ठेविला जातो, असा याचा इत्यर्थ.

(हें पुत्राचें प्रतिनिधित्व दुसऱ्या स्थानींहि सांगितलेलें आहे, असें भाष्यकार सांगतात-)=त्याचप्रमाणें वाजसनेय ब्राह्मणोपनिषदांत म्हणजे बृहदारण्यकांत संप्रत्ति-विद्येमध्यें पित्यानें ज्याला शास्त्रानुसार उपदेश केला आहे असा पुत्र ' मी ब्रह्म—वेद मी यज्ञ आहें, ' इत्यादि स्वीकार करितो, असें सांगितलें आहे. (संप्रत्ति

म्हणजे संप्रदान, आपलें कर्तव्य पुत्राचे ठिकाणीं स्थापणें. तें ज्या विद्येंत–ज्या उपासनेंत सांगितलें जातें ती संप्रत्तिविद्या. तिच्यामध्यें–बृहदारण्य० अ. १ ब्राह्मण ५ कंडिका १७ पृ. ४२७–' यदा तु प्रैष्यन्मन्यते । ' जेव्हां गृहस्थ मी आतां मरणार, स्वर्गाला जाणार असें निश्चयानें जाणितो, तेव्हां ' त्वं ब्रह्म त्वं यज्ञस्त्वं सर्वलोकः' –म्हणजे मला अध्ययन करावयास उचित असलेला वेद–ब्रह्म–तूं आहेस. म्हणजे यापढें तूं त्याचें अध्ययन करावेंस. मला कर्तव्य असलेला यज्ञ तूं करावास. मला संपादन करावयास योग्य असलेला लोक तूं संपादन करावास; असें तो पुत्राला सांगतो. त्याला आज्ञा करितो. पित्यानें असें अनुशासन केलें असतां पुत्र ' अहं ब्रह्म अहं यज्ञः अहं लोकः इति प्रतिपद्यते'–म्हणजे मी ब्रह्म आहें, मी यज्ञ आहें, मी लोक आहें, असें म्हणून पित्याच्या अनुशासनाचा स्वीकार करितो. अर्थात् मी वेदाध्ययन करीन, यज्ञ करीन व लोक संपादन करीन, असें मरणोन्मुख पित्याला वचन देतो.–असें सांगितलें आहे. या वाक्यानें येथें स्वशरीराची तिसरी अवस्था सांगितली आहे.)

भाष्यं—अथानन्तरं पुत्रे निवेश्यात्मनो भारं अस्य पुत्रस्येतरोऽयं यः पित्रात्मा कृतकृत्यः। कर्तव्यादृणत्रयाद्विमुक्तः कृतकर्तव्य इत्यर्थः। वयोगतो गतवया जीर्णः सन्प्रैति म्रियते। स इतोऽस्मात्प्रयन्नेव शरीरं परित्यजन्नेव तृणजलूकावत् देहान्तरमुपाददानः कर्मचितं पुनर्जायते। तदस्य मृत्वा प्रतिपत्तव्यं यत्तत्तृतीयं जन्म ॥

भाष्यार्थ—(' अहोपण, तो पिता आपल्या पुत्राला प्रतिनिधि कां करितो, स्वतःच धर्माचरण कां करीत नाहीं ? ' अशी आशंका घेऊन तो स्वतः मरत असल्यामुळें तें करावयास असमर्थ होतो, अशा अभिप्रायानें ' अथास्यायमितर आत्मा कृतकृत्यो वयोगतः प्रैति । स इतः प्रयन्नेव पुनर्जायते तदस्य तृतीयं जन्म । ' हें श्रुतिवचन प्रवृत्त झालें आहे. यास्तव त्याचें व्याख्यान करितात–)=त्यानंतर–पुत्रावर आपला भार टाकून या पुत्राचा हा दुसरा आत्मा म्हणजे जो पित्याचा आत्मा तो अवश्य कर्तव्य असें जें तीन प्रकारचें ऋण, त्यापासून मुक्त होतो. तो कृतकर्तव्य होतो, असा याचा इत्यर्थ. 'वयोगतः'–म्हणजे ज्याचें वय गेलें आहे असा, जीर्ण होऊन मरतो. तो येथून जात असतांनाच, शरीराचा त्याग करीत असतांनाच, तृणजळूप्रमाणें कर्मप्राप्त दुसऱ्या देहाचा स्वीकार करून पुनरपि जन्म घेतो. (श्रुतींतील ' प्रयन्नेव ' येथील ' एव ' या शब्दाचा अर्थ--एक शरीर सोडून दुसरें घेणें, यांत विलंब मुळींच नसतो–असा आहे व तोच भाष्यकार तृणजळूच्या दृष्टान्तानें व्यक्त करीत आहेत. तृणावर राहणारी जळू जशी तृणाच्या टोंकावर जाऊन आणि दुसरें तृण तोंडानें व पुढच्या पायांनीं धरून नंतर मागचें तृण सोडिते–त्यावरून

आपला देह काढून घेते—त्याप्रमाणेंच हा आत्मा दुसरा देह घेऊन हा पूर्व देह टाकितो, असा दृष्टान्त देणाऱ्या दुसऱ्या एका श्रुतींत एक शरीर सोडून दुसरें शरीर घेणें, यामध्यें विलंब मुळींच नसतो, असें सांगितलें आहे. आतां—'देवयान' व 'पितृयाण' या दोन मार्गांनीं जाणारे जीव दुसऱ्या लोकीं गेल्यावर त्या लोकांतील व्यवहारास योग्य असें स्थूल शरीर धारण करितात, असें उत्तर मीमांसेच्या 'उभयव्यामोहात्तत्सिद्धेः'[1] (ब्र.शा.भा.४.३.५.पृ.७५०) या सूत्रांत सुचविलें आहे. त्यामुळें जीव पूर्वशरीर जेव्हां टाकितो, तेव्हांच उत्तरशरीराचें ग्रहण करितो, असें म्हणतां येत नाहीं, असें कोणी म्हणेल तर तें खरें आहे; पण 'सविज्ञानो भवति। सविज्ञानमेवान्ववक्रामति' अशी बृहदारण्यक श्रुति आहे. तिचा अर्थ—'मरणाऱ्या जीवाचीं इंद्रियें व प्राण लीन होतांच तो सविज्ञान होतो. म्हणजे कर्मानुसार त्याला अंत्य मति होते व त्या वासनामय भावी शरीरसंबंधीं अंत्य मतीसह तो शरीराला सोडून त्या मतीच्या अनुरोधानेंच गमन करितो.'—बृ.भा.४.४.२.पृ.२४९—या श्रुतीवरून जीव पूर्वशरीराला सोडतांनाच पुढच्या वासनामय शरीराचा स्वीकार करितो, असें होतें व त्याच अभिप्रायानें तृणजलूकेचा दृष्टान्त दिला आहे, असें समजावें—)=मरून जें शरीर घ्यावयाचें तें याचें तिसरें जन्म होय.

भाष्यं—ननु संसरतः पितुः सकाशाद्रेतोरूपेण प्रथमं जन्म। तस्यैव कुमाररूपेण मातुर्द्वितीयं जन्मोक्तम्। तस्यैव तृतीये जन्मनि वक्तव्ये प्रेतस्य पितुर्यज्जन्म तत्तृतीयमिति कथमुच्यते। नैष दोषः। पितापुत्रयोरैकात्म्यस्य विवक्षितत्वात्। सोऽपि पुत्रः स्वपुत्रे भारं निधायेतः प्रयन्नेव पुनर्जायते यथा पिता॥ तदन्यत्रोक्तमितरत्राप्युक्तमेव भवतीति मन्यते श्रुतिः। पितापुत्रयोरेकात्मत्वात्॥

भाष्यार्थ—('अहोपण, पूर्वी ज्याचे दोन जन्म सांगितले, त्याचाच तिसरा जन्म सांगणें उचित आहे. नाहींतर पूर्वी पित्याचे दोन जन्म सांगितलेले नसल्यामुळें हा त्याचा तिसरा जन्म आहे, असें एकाएकीं म्हटल्यास 'अनन्वय' हा दोष येईल,' अशी शंका घेतात—)=अहोपण, संसार करणाऱ्या जीवाचें पित्यापासून रेतोरूपानें पहिलें जन्म झालें. त्याचेंच मातेपासून कुमाररूपानें दुसरें जन्म सांगितलें. आतां त्याचेंच तिसरें जन्म सांगावयाचें असतांना मरणाऱ्या पित्याचें वासनामय उत्तरशरीरग्रहण हें तिसरें जन्म

[1] त्या सूत्राचा अर्थ असा—अर्चिरादि मार्ग व त्यानें जाणारे जीव या दोघांनाहि व्यामोह झालेला असल्यामुळें म्हणजे तीं दोन्हीं जड—अज्ञ असल्यामुळें त्यांची ऊर्ध्वगति संभवत नाहीं. वास्तव स्वतः प्रयत्नशून्य असलेल्या जीवाला दुसऱ्या चेतन देवतांनींच परलोकीं वाहून नेणें उचित आहे. कारण कोणताहि जड पदार्थ चेतनानें उचलून नेल्यावांचून एका जाग्यावरून दुसऱ्या जागीं जात नाहीं. या लौकिक न्यायावरून मूढ जीवांना वाहून नेणाऱ्या देवतांची सिद्धि होते,

कसें सांगतां ? (तो जें कुमाराचें संस्कारांच्या द्वारा परिपालन करितो, तें आपलेंच परिपालन करतो असें नुक्तेंच वर (पृष्ठ १६०) म्हटलेलें असल्यामुळें पिता व पुत्र यांचा अभेद [ऐक्य] प्रतीत होतो. यास्तव पुत्राचे जे दोन जन्म सांगितले आहेत ते पित्याचेच आहेत आणि हा तिसरा जन्महि त्याचाच आहे. दुसऱ्या कोणाचा नव्हे. यास्तव ' हें त्याचें तिसरें जन्म आहे ' असें म्हणण्यांत कांहीं विरोध नाहीं, असें सांगतात–)=हा कांहीं दोष नव्हे, कारण पिता व पुत्र यांचें ऐकात्म्य विवक्षित आहे. (अथवा पित्याच्या मरणानंतर त्याचा पुनर्जन्म होतो असें सांगितल्यामुळें पुत्राचाहि तसाच तिसरा जन्म जाणतां येणें शक्य आहे, अशा आशयानें 'पितुर्यज्जन्म तत्तृतीयं' असें वर म्हटलें आहे, असें सांगतात–)=त्याच न्यायानें तोहि पुत्र आपल्या पुत्रावर भार टाकून शरीर सोडून जातानांच पुन: जन्म घेतो, जसा पिता. (यास्तव पुत्राचेंच तिसरें जन्म सांगितलें आहे. म्हणजे ' तदस्य तृतीयं जन्म ' या श्रुतिवाक्यांतील 'तत्' या शब्दानें त्याप्रकारचें व ' अस्य ' यानें पुत्राचें, असें सांगितलें आहे. अर्थात् या पुत्राचाहि त्या प्रकारचाच तिसरा जन्म होतो, असा त्या सर्व वाक्याचा अर्थ आहे.)

(' अहोपण, पहिल्या दोन पर्यायांत सांगितलेले जन्म जसे पुत्राचेच होते, तसा या तिसऱ्या पर्यायांत सांगितलेला जन्महि पुत्राचाच असावयास पाहिजे होता. पण तसें न सांगतां 'पितापुत्रांच्या एकत्वाच्या विवक्षेनें,' असें वर म्हटलें आहे, पण तसें म्हणण्यांत काय अर्थ आहे ?' अशी पहिल्या परिहाराविषयीं दोषाची आशंका घेऊन सांगतात–) =एकाविषयीं सांगितलेलें इतरांविषयींहि सांगितलें आहे असें होतें, असें श्रुति समजते. कारण पिता व पुत्र यांचें एकात्मत्व आहे. (त्यामुळें पित्याला मरणानंतर प्राप्त होणारा जन्म सांगितला म्हणजे पुत्रालाहि तो अवश्य होणारच, असें निश्चित होतें. याचा भावार्थ असा–पुत्राचे पित्याला उद्देशून होणारे प्रत्युपकार सांगण्यासाठीं तो त्याचा प्रतिनिधि होतो, असें म्हटल्यावर पिता स्वत:च कर्म कां करीत नाहीं, तो पुत्राला प्रतिनिधि कां करितो, अशी शंका येते. तिचें निरसन करण्यासाठीं ' त्यानंतर पिता मरतो,' असें सांगणें प्राप्त होतें. यास्तव मरणानंतर सांगावयाचें जें तिसरें जन्म तें लाघवासाठीं पित्याच्या ठिकाणींच सांगितलें आहे. शिवाय हे तीन जन्म पूर्वीच्या सर्वांनाहि प्राप्त झालेले आहेत, असें दाखविण्यासाठीं पुत्राच्या ठिकाणीं सांगावयास उचित असलेलेंहि जन्म पित्याच्या ठिकाणीं सांगितलें आहे.)

(या निंद्य संसाराची निवृत्ति ज्ञानावांचून होत नाहीं, याविषयीं श्रुति एका मंत्राचा उल्लेख करिते–)

श्रुतिः––तदुक्तमृषिणा––गर्भे नु सन्नन्वेषामवेदमहं देवानां जनिमानि

विश्वा । शतं मा पुर आयसीररक्षन्नधः श्येनो जवसा निरदीयमिति । गर्भ एवैतच्छयानो वामदेव एवमुवाच ॥

अर्थ—वरील चार वाक्यांत संसाराचें कष्टत्व वर्णिलें आहे व यापुढें तत्त्वज्ञानानेंच त्याची निवृत्ति होते असें सांगावयाचें आहे. यास्तव 'तत्'–तें दोन्ही अर्थजात 'ऋषिणा'–एका मंत्रानें 'उक्तं'–सांगितलें आहे. 'अहं'– मी वामदेव नांवाचा मुनि 'गर्भे नु सन्'–मातेच्या गर्भांत स्थित होत्साता 'एषां देवानां'–या अग्नि-वायु-आदित्यादि देवतांचे 'विश्वा जनिमानि'–सर्व जन्म 'अनु अवेदम्'–अनुक्रमानें जाणिता झालों. म्हणजे मुखापासून वाणी झाली, वाणीपासून अग्नि झाला इत्यादि श्रुतींत वर्णिलेले व परमात्म्यानें संपादन केलेले देवांचे जन्म मीं यथार्थतः जाणिले, उपनिषदांत सांगितल्याप्रमाणें मला आत्मज्ञान झालें, असा याचा भावार्थ. 'अधः'– हें ज्ञान झाल्यानंतर 'मा'–मज वामदेवाला 'आयसीः'–लोखंडाच्या शृंखलांसारखीं 'शतं पुरः'–शेंकडों शरीररूपी नगरें 'अरक्षन्'–राखीत होतीं, म्हणजे कारागारांत टाकलेल्या एखाद्या प्रबळ चोराला त्याच्या हात-पायांतील शृंखळा जशा पळून जाऊं देत नाहींत, पलायनापासून त्याचें निवारण करितात, त्याप्रमाणें शतसंख्येनें उपलक्षित होणारीं अनंत शरीरें मीं मुक्त न व्हावें म्हणून माझें रक्षण करीत होतीं. 'श्येनः जवसा निरदीयम्'–पण आतां गुरु-शास्त्रादिकांच्या प्रसादानें प्राप्त झालेल्या तत्त्वज्ञानाच्या योगानें मी अविद्यामय संसारांतून, श्येन पक्षी जसा जाळें तोडून त्यांतून वेगानें जातो त्याप्रमाणें त्वरेनें निघालों आहें. 'इति'-हा शेवटचा शब्द मंत्र समाप्त झाला, हें सुचविण्यासाठीं आहे. मंत्रांत 'अहं' असा ज्याचा उल्लेख केला आहे तो 'वामदेवः' –वामदेव 'गर्भे एव शयानः सन्'–मातेच्या गर्भांत शयन करीत असतांनाच 'एतद् एवं उवाच'–हें असें बोलला.

भाष्यं—एवं संसरन्नवस्थाभिव्यक्तित्रयेण जन्ममरणप्रबंधारूढः सर्वो लोकः संसारसमुद्रे निपातत: कथंचिद्यदा श्रुत्युक्तमात्मानं विजानाति यस्यां कस्यांचिदवस्थायां तदैव मुक्तसर्वसंसारबन्धनः कृतकृत्यो भवतीत्येतद्वस्तु । तदृषिणा मंत्रेणाप्युक्तमित्याह ॥

भाष्यार्थ—(मागच्या म्हणजे चवथ्या अध्यायांतील अध्यारोपप्रकरणांत तीन आवसथ सांगितले होते. वैराग्याकरितां त्यांचाच येथें विस्तार करून आतां त्याच अध्यायांत निवृत्त करण्यास उचित असलेल्या या संसाराचा अपवाद करण्यासाठीं 'स एतमेव०' इत्यादि वाक्यानें पृष्ठ १०३ जें तत्त्वज्ञान सांगितलें होतें त्याचेंच फल सांगून अधिक प्रपंच करण्यासाठीं 'तदुक्तमृषिणा–गर्भे नु०' इत्यादि श्रुतिभाग आहे.

भाष्यकार त्यांतील ' तत् ' या पहिल्या शब्दाचा अर्थ सांगतात–)=अशा प्रकारें तीन अवस्थांच्या अभिव्यक्तीनें संसार करणारा व जन्म-मरणपरंपरेवर आरूढ झालेला [परंपरेंत–प्रवाहांत पडलेला] सर्व लोक–प्राणिमात्र–संसारसमुद्रांत पडला आहे. पण तो कसा तरी–मोठ्या कष्टानें श्रुतींत जसें वर्णन केलें आहे, तशा प्रकारच्या आत्म्याला कोणत्याहि एखाद्या अवस्थेंत जेव्हां जाणतो, तेव्हां तो लागलाच सर्वसंसारबंधनापासून मुक्त होत्साता कृतकृत्य होतो, ही प्रतिपाद्य वस्तु ऋषीनें म्हणजे एका मंत्रानेंहि सांगितली आहे, असें श्रुति म्हणते. [म्हणजे संसारसागरांत पडणें व नंतर तत्त्वज्ञानानें संसाराची निवृत्ति होणें, ही वस्तु हा ' तत् ' या शब्दाचा अर्थ आहे.]

भाष्यं–– गर्भे नु मातुर्गर्भाशय एव सन् । न्विति वितर्के । अनेकजन्मान्तरभावनापरिपाकवशादेषां देवानां वागग्न्यादीनां जनिमानि जन्मानि विश्वा विश्वानि सर्वाण्यन्ववेदमहमहो अनुबुद्धवानस्मीत्यर्थः । शतमनेका बह्व्यो मा मां पुर आयसीः आयस्यो लोहमय्य इवाभेद्यानि शरीराणीत्याभिप्रायः । अरक्षन्रक्षितवत्यः संसारपाशनिर्गमनात् । अधोऽथ श्येन इव जालं भित्त्वा जवसा आत्मज्ञानकृतसामर्थ्येन निरदीयं निर्गतोऽस्मि ॥ अहो गर्भ एव शयानो वामदेव ऋषिरेवमुवाचैतत् ॥

भाष्यार्थ––' गर्भे नु '–मातेच्या गर्भाशयांतच असतांना, येथील ' नु ' हा निपात वितर्क या अर्थी आहे. अनेक जन्मान्तरीं केलेल्या आत्मानात्मविवेकभावनेचा परिपाक झाल्यामुळें ' एषां देवानां '–वाक्, इत्यादि देवांचे ' विश्वा जनिमानि '–सर्व जन्म ' अहं अन्ववेदं ' मीं जाणिले. ' अहो '–काय हो आश्चर्य सांगावें मी त्यांच्या जन्मांना जाणिता झालों, असा याचा इत्यर्थ. 'शतं'–अनेक, बहुत ' आयसीः पुरः '–लोखंडीं पुरें–लोखंडानें केलेल्याप्रमाणें अभेद्य असलेलीं शरीरें, असा याचा अभिप्राय. ' मा '–मला, मी संसारपाशांतून निघून जाऊं नये म्हणून ' अरक्षन् '–रक्षण करीत होतीं. ' अधः '–पण आतां ' श्येनः (इव)'–श्येन पक्ष्याप्रमाणें जाळ्याला तोडून ' जवसा '–आत्मज्ञानामुळें प्राप्त झालेल्या सामर्थ्यानें ' निरदीयं'–मी त्यांतून निघालों आहें. (येथें सांगितलेले शरीरग्रहणरूप जन्म व त्यांनीं उपलक्षित होणारा सर्व संसार, वागादिइंद्रियें व त्यांच्या अधिष्ठात्री देवता यांच्या संघाताचाच म्हणजे लिंगशरीराचाच आहे, असंग व सर्वव्यापक अशा माझा नव्हे, असा ' देवांचे सर्व जन्म ' या वाक्याचा अर्थ आहे. या उक्तीनें पदार्थविवेकपूर्वक आत्मज्ञान सांगितलें आहे. अथवा सर्वज्ञ आत्म्यापासून यांचे जन्म झाले आहेत, असें मीं जाणिलें, म्हणजे त्यांच्या जन्माच्या मूलभूत, मूलकारण अशा आत्म्याला मीं जाणिलें, असा इत्यर्थ,

गर्भामध्यें जरी ज्ञानाची श्रवणादि सामग्री नसली तरी पूर्वजन्मीं केलेल्या श्रवणादि सामग्रीमुळेंच प्रतिबंध निवृत्त झाला असतां गर्भामध्येंहि ज्ञानोत्पत्ति होऊं शकते, असा याचा अभिप्राय. त्याच्यापूर्वी बंध कोणता होता तें 'शतं पुरः०' इत्यादि वाक्यानें सांगितलें आहे. तत्त्वज्ञानावांचून त्या शरीररूपी पुरांचा प्रवाह विच्छिन्न होत नाहीं, म्हणून भाष्यकारांनीं त्यांना 'अभेद्य' म्हटलें आहे. 'अधोऽधः' म्हणजे अधो लोकांतच, निकृष्ट लोकांतच तीं नगरें माझें रक्षण करीत होतीं, असा याचा अर्थ, किंवा 'अधः' हें श्रुतींतील पद 'अथ' या अर्थी आहे. त्यामुळें 'अधः' म्हणजे अनन्तर, आतां.)

(आतां मन्त्रद्रष्ट्या ऋषीचा अभिप्राय सांगतात-)='अहो'-खरोखर हें मज-विषयीं मोठें आश्चर्य घडलें, अशा अभिप्रायानें गर्भांतच शयन करणारा वामदेव ऋषि हें असें बोलला. (असा याचा भावार्थ. मंत्रद्रष्ट्याचा नामनिर्देश करून मंत्राचें तात्पर्य सांगण्याकरितां 'गर्भे एव०' इत्यादि ब्राह्मण आहे. 'गर्भे एव शयानः०' इत्यादि भाष्यांत त्याचाच निर्देश केला आहे. 'एतत्'-पूर्वे ब्राह्मणांत सांगितलेला अर्थ 'एवं'-म्हणजे मंत्रांत सांगितल्याप्रमाणें 'उवाच'-सांगता झाला, असा अन्वय.)

श्रुतिः--स एवं विद्वानस्माच्छरीरभेदादूर्ध्व उत्क्रम्यामुष्मिन्स्वर्गे लोके सर्वान्कामानाप्त्वाऽमृतः समभवत्समभवत् ॥ इत्यात्मषट्के चतुर्थः खण्डः ॥ ४ ॥ इत्यैतरेयोपनिषदि द्वितीयोऽध्यायः ॥

अर्थ---'एवं विद्वान् सः'-याप्रमाणें आत्मतत्त्वास जाणणारा तो वामदेव प्रारब्ध कर्म क्षीण झालें असतां 'अस्मात् शरीरभेदात् ऊर्ध्वः'- या शरीराचा विनाश झाल्यानंतर अवस्थित होऊन 'उत्क्रम्य'-या सर्व संसारबंधनापासून सुटून 'अमुष्मिन्'-इंद्रियांना न दिसणाऱ्या त्या 'स्वर्गे'-तत्त्वज्ञानानें संपादन केलेल्या 'लोके'-स्वप्रकाश स्वरूपांत 'सर्वान् कामान् आप्त्वा'-सर्व आनंदांस प्राप्त होऊन 'अमृतः'-मरणधर्मरहित 'समभवत्'-झाला. 'समभवत्' या पदाची आवृत्ति हा पांचवा अध्याय व चवथा खंड संपला, हें सुचविण्यासाठीं केली आहे. ६.

भाष्यं--स वामदेव ऋषिर्यथोक्तमात्मानमेवं विद्वानस्माच्छरीरभेदाच्छरीरस्याविद्यापरिकल्पितस्य आयसवदनिर्भेद्यस्य जननमरणाद्यनेकानर्थशताविष्टशरीरप्रबन्धनस्य परमात्मज्ञानामृतोपयोगजनितवीर्यकृतभेदाच्छरीरोत्पत्तिबीजाविद्यादिनिमित्तोपमर्दहेतोः शरीरविनाशादित्यर्थः । ऊर्ध्वः परमात्मभूतः सन्नधोभावात्संसारात् उत्क्रम्य ज्ञानावद्योतितामलसर्वात्मभावमापन्नः सन्नमुष्मिन्यथोक्तेऽजरेऽमरेऽमृतेऽभये सर्वज्ञेऽपूर्वेऽनपरेऽनंतरेऽबाह्ये प्रज्ञानामृतैकरसे प्रदीपवन्निर्वाणमत्यगमत्स्वर्गे लोके स्वस्मिन्नात्मनि स्वे स्वरूपेऽमृतः समभवदात्म-

ज्ञानेन पूर्वमाप्तकामतया जीवन्नेव सर्वान्कामानाप्त्वेत्यर्थः । द्विर्वचनं सफलस्य सोदाहरणस्यात्मज्ञानस्य परिसमाप्तिप्रदर्शनार्थम् ॥

इति श्रीगोविंदभगवत्पूज्यपादशिष्यस्य श्रीमच्छंकरभगवतः कृतौ ऐतरेयोपनिषद्भाष्ये द्वितीयोऽध्यायः ॥ २ ॥

भाष्यार्थ—(ज्ञानाचें कधींहि व्यभिचार न पावणारें, निश्चित फल आहे, हें सांगण्यासाठीं वामदेवाला ज्ञानाचें फल कसें मिळालें तें सांगणें उचित आहे; आणि त्याकरितांच ' स एवं० ' हें या अध्यायाचें शेवटचें वाक्य आहे. भाष्यकार त्याचें व्याख्यान करितात–)=वर वर्णन केलेल्या प्रकारच्या आत्म्याला जाणणारा तो वामदेव ऋषि या शरीराचा भेद झाल्यामुळें, म्हणजे अविद्येमुळें परिकल्पित व लोखंडा-प्रमाणें भेद न पावणाऱ्या या जनन-मरणादि अनेक शत अनर्थांनीं भरलेल्या शरीरसंज्ञक उत्कृष्टबंधनाचा परमात्मज्ञानरूपी अमृताचा उपयोग केल्यामुळें, उत्पन्न झालेल्या वीर्यानें केलेल्या भेदामुळें, शरीराच्या उत्पत्तीचें बीज, अशा अविद्यादि निमित्तांचा उपमर्द --क्षय–झाल्यामुळें, नाश झाल्यामुळें, शरीराचा विनाश झाल्याकारणानें, असा याचा इत्यर्थ. [म्हणजे अविद्येनें कल्पिलेल्या, लोखंडाप्रमाणें दृढ असलेल्या व अनेक अनर्थांनीं भरलेल्या या शरीराचा तत्त्वज्ञानानें शरीरोत्पत्तीच्या अविद्याख्य बीजाचा नाश झाल्यामुळें, विनाश झाला असतां, असा भावार्थ.]=ऊर्ध्व म्हणजे परमात्मभूत होत्साता अधोभाव जो संसार, त्यापासून वर निघून, ज्ञानाच्या योगानें प्रकाशित झालेल्या शुद्ध सर्वात्मभावास प्राप्त होऊन ' अमुष्मिन् '–म्हणजे वर सांगितलेल्या प्रकारचा अजर, अमर, अमृत, अभय, सर्वज्ञ, अपूर्व, अनपर, अनन्तर, अबाह्य केवल प्रज्ञानामृतस्वरूप अशा स्वर्ग लोकांत म्हणजे स्वात्म्यामध्यें–स्वरूपांत प्रदीपा-प्रमाणें निर्वाण पावला. ' आत्मज्ञानेन अमृतः समभवत् '–आत्मज्ञानानें अमृत झाला. पण अमृत होण्यापूर्वींच सर्व कामना, सर्व इष्ट भोग, ज्याला प्राप्त झाले आहेत, असा झाल्यामुळें जिवंत असतांनाच सर्व उपभोगांस प्राप्त होऊन, असा याचा अर्थ. मूळ श्रुतींत शेवटीं ' समभवत् समभवत् ' असें जें दोनदा म्हटलें आहे तें सफल व सोदा-हरण आत्मज्ञानाची परिसमाप्ति झाली, हें दाखविण्यासाठीं आहे. [म्हणजे ज्या आत्मज्ञानाचें अमृतत्व हें फल व वामदेव हें उदाहरण येथें सांगितलें आहे, त्याची समाप्ति सुचविण्यासाठीं शेवटचें पद दोनदा उच्चारिलें आहे. ' ऊर्ध्व ' हा शब्द वरचा, वर, या अर्थाचा वाचक आहे, आणि परमात्मवस्तूला केव्हांहि अधोभावरूप निकर्ष नाहीं. यास्तव त्याला निरतिशय उपरिभाव आहे. त्यामुळें तो परमात्मा ऊर्ध्व-भावाचा वाच्य होतो. ' अमुष्मिन् स्वर्गे लोके '–म्हणजे परोक्ष स्वर्गलोकीं असें कोणी

समजेल, म्हणून भाष्यकारांनीं त्याचा अर्थ 'स्वस्मिन् आत्मनि स्वे स्वरूपे' असा केला आहे. स्वात्माहि इंद्रियांचा विषय होत नाहीं. यास्तव त्याला 'अमुष्मिन्'–म्हणजे परोक्ष असलेल्या, असें म्हणतां येतें. स्वर्गशब्द निरतिशय सामान्य सुखाचा वाचक आहे आणि ब्रह्मानन्दच निरातिशय सुखरूप आहे. यास्तव त्यालाच मुख्य स्वर्गत्व आहे. विषयजन्य सुखाला स्वर्ग म्हणून जें म्हणतात तें आपेक्षिक होय. आपेक्षिक म्हणजे एकाच्या अपेक्षेनें दुसरें अधिक सुख. ब्रह्मरूप स्वर्ग स्वात्म्याहून भिन्न आहे, अशी शंका कोणाला येऊं नये, म्हणून भाष्यांत 'स्वस्मिन्' असें म्हटलें आहे. आत्मशब्दाचे अन्तःकरण, देह इत्यादि दुसरेहि अर्थ आहेत. पण येथील हा आत्मशब्द त्या अर्थी नाहीं, हें सुचविण्यासाठीं भाष्यांत 'स्वे स्वरूपे' असें म्हटलें आहे. इंद्रियादिकांचा विषय न होणाऱ्या आनंदरूप आत्म्यामध्यें मनुष्यदेहादिकांचा भाव सोडून स्वात्मभावानेंच तो स्थित झाला, असें 'अमृतः समभवत्' या शब्दांनीं सांगितलें आहे. येथें सांगितलेल्या या स्वर्गलोकांत सर्व कामनांची प्राप्ति होते, असा भ्रम कोणाला होऊं नये म्हणून 'पूर्वं आप्तकामतया' असें म्हटलें आहे, व 'पूर्वं' म्हणजे जीवन्मुक्तिदशेंत व 'आप्तकामतया'–प्राप्तकामत्वामुळें, सर्वात्मत्वामुळें असा त्याचा अर्थ आहे. सर्व भूतांचा व सर्व भौतिक पदार्थांचा आत्मा–स्वरूप मी आहें. माझ्या व त्यांच्या स्वरूपांत भेद कांहीं नाहीं, असें समजल्यावर त्या तत्वज्ञाला इच्छा कशाची राहणार ! कारण कोणत्याहि अप्राप्त वस्तूचीच इच्छा होणेंच शक्य आहे. प्राप्त वस्तूची इच्छा कोणालाहि कधीं होत नाहीं. आत्मज्ञाला सर्व वस्तूंचें स्वरूप व माझें स्वरूप एकच आहे, असें निश्चयानें कळलेलें असल्यामुळें त्याला अप्राप्त कांहीं नसतें. म्हणून तो जिवंतपणींच प्राप्तकाम होतो; सर्वात्मा होतो आणि असा सर्वात्मा झाल्यामुळें मर्त्य देहादिभाव सोडून, मी मरणधर्मवान् देह आहें, हा दुरभिमान सोडून, अमृत म्हणजे आत्मभावानें स्थिर होतो. असें होणें हेंच आत्मज्ञानाचें फल व वामदेव हें त्याचें उदाहरण आहे.]

इति ऐतरेयोपानिषदाचा दुसरा अध्याय, चवथा खंड म्ह० दुसऱ्या आरण्यकाचा पांचवा अध्याय, याचा सार्थ व त्यावरील श्रीशंकराचार्यकृत भाष्याचा सविवरण विष्णुशर्मकृत भाष्यार्थ समाप्त झाला.

(या अध्यायाचा खंड एकच आहे.)

श्रुतिः—कोऽयमात्मेति वयमुपास्महे कतरः स आत्मा । येन वा पश्यति येन वा शृणोति येन वा गन्धानाजिघ्रति येन वा वाचं व्याकरोति येन वा स्वादु चास्वादु च विजानाति ॥

अर्थः—(' आत्मा वा इदं० '—पूर्वी हें केवल आत्माच होता. या ऐतरेय उपनिषदाच्या पहिल्याच वाक्यांत केवल आत्मा सांगितला आहे व ' स एतमेव सीमानं० '—तो याच केशविभागास फाडून त्याच्या द्वारा आंत शिरला, या वाक्यांत दुसराच कोणी सोपाधिक आत्मा सांगितला आहे. पण)=' वयं '—आम्ही प्रतिदिवशीं ' आत्मा इति ' ' आत्मा आत्मा ' असें म्हणून ' यं '—ज्यास (ज्याची) ' उपास्महे' उपासितों, उपासना करितों ' सः अयं कः '—तो हा कोण, म्हणजे तो सोपाधिक कीं निरुपाधिक ? उपासना म्हणजे निरंतर तत्परायण होऊन सर्व व्यवहार करणें. अहो-पण, ' कतरः स आत्मा '—म्हणजे तो आत्मा कोणता ? अहंप्रत्ययगम्य चैतन्यरूप आत्मा आहे, अशी जरी सामान्यतः प्रसिद्धि असली तरी तो विशेषतः कोणता याविषयीं प्रत्येकाला संशयच असतो. कारण उघड्या जागेंत जलानें भरून ठेविलेल्या अनेक पात्रांतील प्रत्येकांत सूर्यादिकांचें प्रतिबिंब जसें पडतें, त्याप्रमाणें सर्व बाह्य व आंतर इंद्रियांत चैतन्य पृथक् पृथक् व्यक्त होतें. तेव्हां देह-इंद्रियांस मी म्हणणारा लौकिक पुरुष ' येन वा पश्यति '—ज्या चाक्षुष चैतन्यानें—चक्षूंमध्यें अभिव्यक्त झालेल्या चैतन्यानें रूप पाहतो तें चैतन्य आत्मा कीं तो ' येन वा शृणोति '—ज्या श्रोत्रांत अभिव्यक्त झालेल्या चैतन्यानें शब्द ऐकतो तें चैतन्य आत्मा कीं ' येन वा गन्धानाजिघ्रति '—ज्याच्या योगानें गंधांचें ग्रहण करितो, वास घेतो, तो आत्मा कीं ' येन वा वाचं व्याकरोति '—ज्याच्या योगानें वाणीला व्यक्त करितो, उच्चारितो व ' स्वादु च अस्वादु च विजानाति '—गोड व कडू इत्यादि जाणतो तो आत्मा ?

भाष्यं-ब्रह्मविद्यासाधनकृतसर्वात्मभावफलावाप्तिं वामदेवाद्याचार्यपरंपरया श्रुत्यावद्योत्यमानां ब्रह्मवित्परिषद्यत्यंतप्रसिद्धामुपलभमाना मुमुक्षवो ब्राह्मणा अधुनातना ब्रह्म जिज्ञासवोऽनित्यात्साध्यसाधनलक्षणात्संसारात् आजीवभावाद्व्याविवृत्सवो विचारयन्तोऽन्योन्यं पृच्छन्ति । कोऽयमात्मेति ॥

भाष्यार्थ—(पूर्व अध्यायांत आत्मज्ञानाच्या उत्पत्तीकरितां तीन जन्मांचें निरूपण करून त्याविषयीं वैराग्य निरूपिलें. म्हणजे असल्या जन्मांविषयीं विरक्त होणेंच सर्वथा उचित आहे, असें सुचविलें. पण पदार्थशोधनावांचून नुसत्या वैराग्यानें ज्ञानोत्पत्ति होत नाहीं. यास्तव पदार्थशोधनपूर्वक वाक्यार्थ सांगण्यासाठीं हा सहावा अध्याय प्रवृत्त झाला आहे, असा अभिप्राय मनांत भरून भाष्यकार पदार्थशोधना-

वेषयीं अधिकारी कोण, तें दाखवीत ' कोऽयमात्मेति वयमुपास्महे । कतरः स आत्मा ।' हें पहिलें वाक्य व्याख्यानासाठीं पुढें आणितात-)=श्रुतीनें वामदेवादि आचार्यांच्या परंपरेनें जिचें प्रकाशन केलें आहे व जी ब्रह्मवेत्त्यांच्या सभेंत अत्यन्त प्रसिद्ध आहे अशा ब्रह्मविद्यारूप साधनानें प्राप्त होणाऱ्या सर्वात्मभावरूप फलाच्या प्राप्तीस पहाणारे [त्या फलप्राप्तीची ज्यांना उपलब्धि-ज्ञान झालें आहे असे] आधुनिक मुक्त होण्याची इच्छा करणारे ब्रह्माला जाण्याची इच्छा करणारे ब्राह्मण अनित्य, आणि साध्य व साधन हें ज्याचें लक्षण-स्वरूप आहे, अशा जीवभावापर्यंत सर्व संसारापासून निवृत्त होण्याची इच्छा करणारे व त्याकरितां विचार करणारे होत्साते एकमेकांस हा आत्मा कोण ? असें विचारितात. ('वामदेवादि' येथील आदिशब्दानें 'देवांतील जो जो त्या ब्रह्माला साक्षात् जाणता झाला तो तो तेंच झाला,' इत्यादि अर्थाच्या 'यो यो देवानां प्रत्यबुध्यत स एव तदभवत्'-बृ.१.४.पृ.२१४-या श्रुतिवाक्यानें सांगितलेले देवादिक घ्यावे. 'अधुनातना:' म्हणजे आधुनिक. आधुनिक म्हणजे वर सांगितल्याप्रमाणें वैराग्याची उत्पत्ति झाल्यानंतर. 'आजीवभावात्' म्हणजे जीवभावापर्यंत; संसाराला कारण होणारी अविद्या व तिचें कार्य यांच्या ठिकाणीं असलेला जो आत्मभाव, म्हणजे 'हेंच मी' अशा प्रकारचा अभिमान, तोच जीवभाव. तेथपर्यंत पसरलेल्या संसारापासून परत फिरण्याची, या संसारास सोडण्याची इच्छा करणारे).

भाष्यं—कथं । यमात्मानमयमात्मेति साक्षाद्वयमुपास्महे कः स आत्मेति यं चात्मानमयमात्मेति साक्षादुपासीनो वामदेवोऽमृतः समभवत्तमेव वयमप्युपास्महे को नु खलु स आत्मेति ॥

भाष्यार्थ—(आतां वाक्याचा संबंध दाखवून विचाराचा प्रकार स्पष्ट करण्यासाठीं श्रोता प्रश्न करितो-)=तें कसें विचारतात? आम्ही ज्या आत्म्याची ' हा आत्मा ' अशी साक्षात् उपासना करण्यास प्रवृत्त झालों आहों तो आत्मा कोण, असें परस्पर विचारूं लागले. (' अहोपण, ' हा आत्मा ' असा त्याचा विशेषतः निश्चय झाला असतां ' स: क: ' म्हणजे तो कोण असा प्रश्न उपपन्न होत नाहीं. तसेंच, त्याच्या विचाराचें कांहीं फलहि नाहीं, ' अशी आशंका घेऊन आत्म्याला अधिक स्पष्ट करितात-)=आणि ज्या आत्म्याची ' हा आत्मा ' अशा रीतीनें साक्षात् उपासना करणारा वामदेव अमृत झाला, त्याच आत्म्याची आम्हीहि उपासना करण्यास प्रवृत्त झालों आहों. पण कोण बरें खरोखर तो आत्मा आहे ? (वामदेव ज्या आत्म्याची उपासना करून अमृत झाला त्याच आत्म्याची उपासना करण्यास आम्हीहि प्रवृत्त झालों आहों. तो कोण, असा या प्रश्नाचा अर्थ आहे. उपासना म्हणजे उप-सामीप्यानें, ऐक्यानें,

कारण ऐक्यालाच मुख्य सामीप्य असतें. यास्तव उप म्हणजे ऐक्यानें अपरोक्ष आणून ' आसनं ' म्हणजे राहणें. अर्थात् तद्रूप होऊन राहणें अथवा ' मी सुखी, मी दुःखी, ' इत्यादि व्यवहारांत आम्हीं त्याचीच उपासना करितों. म्हणजे सुखी दुःखी होणारालाच आत्मा समजून राहतों. पण आत्मभिन्न असलेला अनात्मा जड असतो, त्यामुळें त्याला ' मी ' अशी प्रतीति येण्याचा संभव नाहीं. यास्तव ' तो आत्मा कोण' हा विचाराचा विषय आहे. ' अहोपण, ' हा आत्मा ' असा निश्चय झाल्यावर त्याचा विचार संभवत नाहीं,' म्हणून म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण तोच शरीर व इंद्रियें यांनीं व्यापिलेला असल्यामुळें त्याचें शोधन करण्यासाठीं म्हणजे त्याला उपाधिरहित करण्यासाठीं विचार करणें योग्य आहे.)

भाष्यं---एवं जिज्ञासापूर्वमन्योन्यं पृच्छतामतिक्रान्तविशेषविषयश्रुतिसंस्कारजनिता स्मृतिरजायत । " तं प्रपदाभ्यां प्रापद्यत ब्रह्मेमं पुरुषम् " ' स एतमेव सीमानं विदार्यैतया द्वारा प्रापद्यत । एतमेव पुरुषम् । अत्र द्वे ब्रह्मणी इतरेतरप्रातिकूल्येन प्रतिपन्ने इति । ते चास्य पिण्डस्यात्मभूते । तयोरन्यतर आत्मोपास्यो भवितुमर्हति । योऽत्रोपास्यः कः स आत्मेति विशेषनिर्धारणार्थं पुनरन्योन्यं पप्रच्छुर्विचारयन्तः ॥

भाष्यार्थ—(' अहोपण, भूतांना व्यक्त करण्यासाठीं जो शरीरांत शिरला तो आत्मा, असा निश्चय संभवत असल्यामुळें विचार करण्याची आवश्यकता नाहीं ' अशी शंका घेऊन शरीरांत दोघांनीं प्रवेश केला, असें म्हटलेलें असल्यामुळें त्यांतील ' आत्मा कोण ' हें निश्चयानें ठरलेलें नाहीं, असें सांगण्यासाठीं ' पण श्रुतीनें दोघांनीं प्रवेश केला, असें सांगितलें आहे,' असें आचार्य सांगतात-)=याप्रमाणें जिज्ञासापूर्वक एकमेकांस विचारणाऱ्या त्यांना पूर्वी सांगितलेल्या विशेषविषयकश्रुतीच्या संस्कारापासून उत्पन्न झालेली स्मृति झाली (अतिक्रान्त म्ह. पूर्वी सांगितलेले जे विशेष म्हणजे देहांत प्रविष्ट झालेला आत्मा व प्राण, त्यांविषयींच्या श्रुतींपासून उद्भवलेल्या अनुभवजन्य संस्कारांच्या योगानें स्मरण झालें, असा याचा इत्यर्थ. आतां ती स्मृतिच स्वरूपतः दाखवितात-)=त्या-या पुरुषांत-शरीरांत पादाग्रांच्या द्वारा ब्रह्म म्हणजे अपर ब्रह्मरूप प्राण प्रवेश करिता झाला. (आतां दुसऱ्या ब्रह्माच्या प्रवेशाविषयींची श्रुति सांगतात-)=तो परमात्मा याच पिंडाच्या केशविभागस्थानास विदीर्ण करून-भोंक पाडून त्या द्वारानें शिरला. (आतां या दोन श्रुतींच्या योगानें कोणत्या अर्थाची प्राप्ति झाली तें सांगतात-)=या दोन श्रुतींच्या योगानें एकमेकांच्या समोरासमोर याच पुरुषशरीरांत दोन ब्रह्में प्रविष्ट झालीं, अशी स्मृति झाली. (येथील ' एतमेव ' या शब्दा-

न ' स एतमेव पुरुषं ब्रह्मततममपश्यत ' हें वाक्य, व ' द्वे ब्रह्मणी '-या ऽावरून ' द्वे ब्रह्मणी वेदितव्ये ' हें वाक्य, अशीं हीं दोन वाक्यें त्या दोघांच्या ऽाविषयीं प्रमाण म्हणून येथें दिलीं आहेत, असें समजूं नये. कारण पहिल्या वाक्यांत ंच्या प्रवेशाची प्रतीति होत नाहीं, दुसऱ्या वाक्यांत शब्दब्रह्म व परब्रह्म यांचें कथन लें असल्यामुळें तेंहि दोन आत्म्यांच्या प्रवेशाविषयीं प्रमाण होऊं शकत नाहीं. पण ोकडून प्रवेश केलेल्या त्या दोघांना आत्मत्व आहे, अशी शंकाच कशी येते, कोणी विचारील म्हणून सांगतात-)=ते दोघे या शरीराचे आत्मभूत आहेत. ांतील एकाऱ्याहि अभावीं शरीराची स्थिति संभवत नाहीं. यास्तव लोक त्या ंना हे आत्मा समजतात. त्यामुळें त्याविषयीं संशय येतो. असो; याप्रमाणें विचा- । अतिशय अपेक्षित असलेल्या दोन आत्म्यांचें स्मरण झालें, असें सांगून आतां ारच सांगतात-)=त्या दोघांतील कोणता तरी एक आत्मा उपास्य होण्यास योग्य ;, (कारण ' आत्मा वा इदमेक एव ' या पहिल्याच वाक्यानें एकालाच शयत्व ातलेलें आहे. दोन आत्म्यांना उपास्यत्व आहे, दोन्ही आत्मे उपासनेचे विषय ;त, असें सांगितलेलें नाहीं.)=यास्तव ' यः अत्र उपास्यः आत्मा सः कः '-जो उपास्य आत्मा आहे, तो कोण ? असा विशेषप्रकारें निश्चय करण्यासाठीं ार करणारे ते ' कतरः स आत्मा ' म्हणजे त्या दोघांतील तो आत्मा कोणता ! पुनरपि परस्परांना विचारूं लागले.

भाष्यं—पुनस्तेषां विचारयतां विशेषविचारणास्पदविषया मतिरभूत्। कथं। स्तुनी अस्मिन् पिंड उपलभ्येते। अनेकभेदभिन्नेन करणेन येनोपलभते। यश्चैक ऌभते॥ करणान्तरोपलब्धविषयस्मृतिप्रतिसंधानात्। तत्र न तावद्येनो- भते स आत्मा भवितुमर्हति॥

भाष्यार्थ—(याप्रमाणें विचार करूं लागतांच त्या ब्राह्मणांचें अंतःकरण अति- शुद्ध असल्यामुळें पादाग्रांतून शिरलेल्या ब्रह्माला करणत्व आहे व मस्तकांतून लेल्या ब्रह्माला आत्मत्व आहे, असा त्यांचा निश्चय झाला, असें सांगतात-)=पुनः ार करणाऱ्या त्यांची विशेष विचाराच्या आधाराविषयीं मति झाली. (त्यांच्या ारांचें आस्पद-आधार प्राण व आत्मा होता. यास्तव त्या दोघांविषयीं एक ा व दुसरा ज्ञाता, याप्रकारें विशेषरूप मति झाली. अहोपण, त्या दोघांनाहि जर । असती तर विशेष मति झाली असती. पण दोघांना सत्ताच नाहीं, अशी शंका ात-)=प्राण व आत्मा या दोघांना सत्ता नसते. तेव्हां त्यांविषयीं विशेष मति ी झाली ! [असा याचा भावार्थ. मी चक्षूनें पाहतों, इत्यादि प्रकारें दोघांची

प्रतीति येत असल्यामुळें 'दोघांना सत्ता नाहीं. करण व ज्ञाता असे दोन पदार्थच नाहीत,' असें म्हणणें योग्य नव्हे, असें सांगतात-)= या पिंडांत दोन वस्तु उपलब्ध होतात, [ज्याच्या योगानें वस्तु उपलब्ध होते ती एक व ज्याला उपलब्ध होते ती दुसरी; म्हणजे एक ज्ञानकर्ता, ज्ञाता व दुसरें ज्ञान, साधन अशा दोन वस्तु शरीरांत आढळतात. त्यांतील करण कोण, तें स्वतःच भाष्यकार सांगतात -] =चक्षुः, श्रोत्र इत्यादि अनेक भेदांनीं भिन्न, अशा ज्या साधनानें पुरुष विषयाला जाणतो व जो एक जाणतो (अशा दोन वस्तु अनुभवाला येतात. या कथनानें अनेकरूप-चक्षुरादिइंद्रियसंघातरूप, असें जें प्राणस्वरूप तें समुदायरूप असल्यामुळें परार्थ-दुसऱ्याच्या उपयोगार्थ-असणेंच योग्य आहे. अर्थात् तें दुसऱ्याचें उपकरण असल्यामुळें साधन आहे, असें ठरतें; पण उपलब्धा म्हणजे ज्ञाता-आत्मा अनेकात्मक आहे, असें समजण्यास कांहींच कारण नाहीं, त्यामुळेंच तो संघातरूप नव्हे. संघातरूप नसल्यामुळें तो परार्थ व त्यामुळेंच शेषहि नव्हे. अर्थात् त्याला शेषित्व आहे, असें सांगण्यासाटीं भाष्यांत ' एकः ' असें म्हटलें आहे. यावरून-साधनाचें परार्थत्व-म्हणजे दुसऱ्या कोणाकरितां असणें, दुसरा कोणी शेषी असल्यावांचून उपपन्न होत नाहीं. त्यामुळें तें साधनच-करणच आपल्याहून अगदीं निराळया असलेल्या ज्ञात्याचें सूचक होतें. अर्थात् तें करणच ज्ञात्याचेंहि प्रमाण होतें, असें ठरतें.)

(आतां इंद्रियेंच जाणणारीं आहेत, त्यांहून वेगळा ज्ञाता नाहीं, असें म्हणणाऱ्या नास्तिकाला उद्देशून ज्ञात्याच्या अस्तित्वाविषयीं दुसरें प्रमाण देतात-)= कारण दुसऱ्या इंद्रियाच्या योगानें ज्ञात झालेल्या विषयाच्या स्मृतीचें अनुसंधान होतें. (पूर्वी एखाद्यानें रूप पाहिलेलें असून मागाहून त्याचे डोळे कोणी उपटून काढिल्यास त्याला त्या पूर्वानुभूत रूपाचें स्मरण होत नाहीं, असें नाहीं; तर ' मी असें असें रूप पाहिलें होतें' असें त्याला आठवतें. त्याचप्रमाणें ज्या मीं पूर्वीं अमुक रूप पाहिलें, ताच मी आतां स्पर्श जाणत आहें, असें प्रत्येक पुरुषाला पाहणाराचें व स्पर्श करणाराचें एकत्व आंतल्या आंत भासत असतें. इंद्रियांहून निराळा ज्ञाता जर नसता तर तें भासलें नसतें. कारण एकानें अनुभविलेल्या विषयांचें स्मरण व मींच तें पाहिलें असें प्रतिसंधान दुसऱ्याला होणें शक्य नाहीं. सारांश, येणेंप्रमाणें अनेकात्मक प्राणाला करणत्व आहे, असें सांगून त्यामुळेंच त्याला आत्मत्व नाहीं, असें सांगतात-]=त्या दोघांतील ज्याच्या योगानें विषयज्ञान होतें तो आत्मा, असें तर होणें योग्यच नाहीं. [अर्थात् त्याहून पृथक् असलेला आत्माच ज्ञाता असणें योग्य आहे, असा

संबंध जाणावा. अशा रीतीनें संक्षिप्त वाक्यार्थ सांगून आतां तोच श्रुतीच्या अक्षरां-तून काढून दाखविण्यासाठीं पुढील वाक्याचें व्याख्यान प्रश्नपूर्वक आरंभितात-]

भाष्यं--केन पुनरुपलभत इति, उच्यते येन वा चक्षुर्भूतेन रूपं पश्यति। येन वा शृणोति श्रोत्रभूतेन शब्दं येन वा घ्राणभूतेन गंधानाजिघ्रति येन वा वाक्करणभूतेन वाचं नामात्मिकां व्याकरोति गौरश्व इत्येवमाद्यां साध्वसाध्विति च येन वा जिह्वाभूतेन स्वादु चास्वादु च विजानातीति ॥

भाष्यार्थ--('येन वा पश्यति'-या वाक्याचें व्याख्यान करण्यासाठीं प्रतिज्ञा करितात-)=तर मग कोणत्या साधनानें आत्मा जाणतो, असा प्रश्न विचाराल तर सांगतों-ज्या चक्षुर्भूत करणानें रूपाला पहातो, ज्या श्रोत्रभूत इंद्रियानें शब्द ऐकतो, ज्या घ्राणभूत इंद्रियानें वास घेतो, ज्या वाक् इंद्रियरूप साधनानें नामात्मक-शब्दरूप वाणीला म्हणजे गाय, घोडा इत्यादि रूप व हें चांगलें आहे, हें वाईट आहे इत्यादि प्रकाराच्या वाणीला व्यक्त करितो, त्याचप्रमाणें ज्या जिह्वारूप इंद्रियानें गोड व कडू जाणतो, (या सर्व वाक्यांत तृतीया विभक्तीचा उपयोग करून चक्षुरादिकांचें करणत्व सांगितलें आहे. वरील 'वाचं' या शब्दानें वक्तव्य शब्द सांगितला आहे. 'गौः'-हें नांव शुद्ध आहे, व 'गावी' हें अशुद्ध असाधु आहे, असें व्याकरणानें व्यक्त करितो.)

श्रुति--यदेतद्धृदयं मनश्चैतत्। संज्ञानमाज्ञानं विज्ञानं प्रज्ञानं मेधा दृष्टिर्धृतिर्मतिर्मनीषा जूतिः स्मृतिः संकल्पः क्रतुरसुः कामो वश इति सर्वाण्येवैतानि प्रज्ञानस्य नामधेयानि भवन्ति ॥

अर्थ--'यत् एतद् हृदयं'-जी ही बुद्धि तो आत्मा ? कारण ती आत्म्याच्या ठिकाणीं कर्तृत्वादिकांचा आरोप करण्याचें साधन आहे. म्हणून तिला अन्तःकरण-अन्तरःसाधन म्हणतात कीं 'मनः च एतत्'- हें संकल्पविकल्पात्मक मन, आत्मा आहे ? कीं 'संज्ञानं'- वृत्तिरूपानें परिणत झालेलें मन, 'आज्ञानं'-आज्ञप्ति, ईश्वरभाव; 'विज्ञानं' -हें याहून चांगलें आहे इत्यादि विवेक, 'प्रज्ञानं'-ग्रन्थार्थादिकांविषयींचा बुद्धिविकास 'मेधा'-धारणाशक्ति 'दृष्टि'-नेत्राच्या द्वारा रूपाच्या ज्ञानास कारण होणारी मनोवृत्ति, 'धृतिः'-आपत्ति आली असतांहि तिला न जुमानणें, तिची विशेष गणना न करणें, 'मतिः'-मनन-राजकार्यादिकांचा विचार 'मनीषा'-त्या विचारांतील स्वातंत्र्य, 'जूतिः' -अनेक कार्यें उपस्थित झालीं असतां मनाची व्यग्रता, अथवा रोगादिकांमुळें मनाला होणारें दुःख, 'स्मृतिः'-अनुभविलेल्या वस्तूंचें स्मरण, 'संकल्पः'-वाईट वस्तूलाहि चांगली समजणें, 'क्रतुः'-मी हें अवश्य करीन असा निश्चय, 'असुः'--जीवनास निमित्त होणारी प्राणवृत्ति, 'कामः'-समीप नसलेल्या विषयांची आकांक्षा, 'वशः'-स्त्री

संसर्गादिकांविषयींचा अभिलाष कीं 'इति'–अशाच प्रकारच्या दुसऱ्याहि ज्य अनेक सात्त्विक, राजस, तामस वृत्ती त्या सर्वांमध्यें अभिव्यक्त होणारें चैतन्य हा आत्मा, असा संशय येतो. म्हणजे या संशयाच्या एक-दोनच कोटी नाहींत, तर अनेक कोटी आहेत. तेव्हां आतां यांचा निर्णय कसा करावयाचा? 'सर्वाणि एव एतानि'–ज्याच्या योगानें पहातो येथपासून क्रतु, असु, काम व वश येथपर्यंत ज्या कार्यांचा निर्देश केला आहे तीं सर्व 'प्रज्ञानस्य'–प्रज्ञानाचीं, त्या त्या वृत्तिरूप उपाधीच्या द्वारा उपलक्षित होणाऱ्या प्रज्ञानाचीं–शुद्ध चैतन्याचीं 'नामधेयानि'–नांवें 'भवन्ति' आहेत.

भाष्यं--किं पुनस्तदेवैकमनेकधा भिन्नं करणमिति। उच्यते–यदुक्तं पुरस्तात्प्रजानां रेतो हृदयं हृदयस्य रेतो मनो मनसा सृष्टा आपश्च वरुणश्च हृदयान्मनो मनसश्चन्द्रमाः। तदेवैतद्धृदयं मनश्च, एकमेव तदनेकधा। एतेनान्तःकरणेनैकेन चक्षुर्भूतेन रूपं पश्यति श्रोत्रभूतेन शृणोति घ्राणभूतेन जिघ्रति वाग्भूतेन वदति जिह्वाभूतेन रसयति स्वेनैव विकल्पनारूपेण मनसा विकल्पयति हृदयरूपेणाध्यवस्यति। तस्मात्सर्वकरणविषयव्यापारकमेकमिदं करणं सर्वोपलब्ध्यर्थमुपलब्धुः॥

भाष्यार्थ—(अहोपण, चक्षुरादि इंद्रियांना करणत्व जरी असलें तरी त्यावरून पावलांच्या अग्रांतून शरीरांत प्रविष्ट झालेल्या प्राणाला करणत्व आहे, हें कसें ठरणार! अशी शंका घेतात–)=जें अनेकप्रकारें भेद पावून करण झालें आहे, तेंच एक काय बरें आहे? (प्राणालाच करणत्व कसें आहे, तें सांगण्यासाठीं अगोदर हृदय व मन या नांवांनीं ज्याचा उल्लेख करितात तेंच चक्षुरादि इंद्रियांच्या योगानें भेद पावलें आहे, असें सांगतात–)=सांगतों. ('यदेतद्धृदयं०' श्रु० जें हें हृदय आहे तेंच हें मन होय. यांतील 'यत्' या शब्दाचा अर्थ सांगतात–)="प्रजांचें रेत म्हणजे सारभूत कार्य, हृदय आहे. हृदयाचें रेत मन आहे. मनाकडून आप उत्पन्न केलें गेलें व वरुण उत्पन्न केला गेला. हृदयापासून मन, मनापासून चंद्रमा" इत्यादि अर्थाच्या श्रुतींत सांगितलेलें जें हृदय व मन तेंच तूं आरंभीं विचारलेलें करण आहे. तेंच एक असतांना चक्षुरादिक भेदांनीं अनेकधा झालें आहे, (असा श्रुतींतील दुसऱ्या एतत्-शब्दाचा अर्थ 'एकमेतदनेकधा' या भाष्यांतील पदांनीं सांगितला आहे: या वाक्यांत संघातात्मक पुरुष ज्या चक्षुरादिकांच्या योगानें दर्शनादि क्रिया करितो तें चक्षुरादिक हृदय व मन या नांवाचें करण आहे. 'प्रजानां रेतो हृदयं' येथपासून 'मनसश्चंद्रमाः' येथपर्यंतच्या श्रुतींत तेंच हृदय व मन सांगितलें आहे. तूं ज्या विषयीं प्रश्न

केला आहे स तें तेंच होय. 'तें एकच असतांना अनेक प्रकारचें झालें आहे,' असें म्हणून श्रुतींतील 'येन' इत्यादि तृतीयान्त व 'यत्' इत्यादि प्रथमान्त ' यत्-' शब्दाचा आणि ' एतत् ' अशा प्रथमान्त 'एतत्-' शब्दाचा अन्वय दाखविला आहे. आतां एकाचेंच अनेकात्मकत्व अधिक स्पष्ट करितात–)=ज्ञाता या एका चक्षुर्भूत अंतःकरणानें रूप पाहतो, श्रोत्रभूत हृदयानें ऐकतो, प्राणरूप अंतःकरणानें वास घेतो, वाक्‌रूप अंतःकरणानें बोलतो, जिह्वारूप अंतःकरणानें रस चाखितो, आपल्या विकल्पनारूप मनानें विकल्प करितो व हृदयरूपानें निश्चय करितो. तस्मात् सर्व करणें व विषय हे ज्याचे व्यापार आहेत असें हें हृदय ज्ञात्याच्या सर्व ज्ञानाकरितां एक करण साधन आहे.

भाष्यं--तथा च कौषीतकीनां ' प्रज्ञया वाचं समारुह्य वाचा सर्वाणि नामान्याप्नोति । प्रज्ञया चक्षुः समारुह्य चक्षुषा सर्वाणि रूपाण्याप्नोति ' इत्यादि । वाजसनेयके च—" मनसा ह्येव पश्यति मनसा शृणोति हृदयेन हि रूपाणि जानाति " इत्यादि । तस्माद्‌हृदयमनोवाच्यस्य सर्वोपलब्धिकरत्वं प्रसिद्धम् ॥

भाष्यार्थ—(सर्व इंद्रियें व विषय हे हृदयसंज्ञक बुद्धीचे व्यापार आहेत, याविषयीं श्रुतीचें प्रमाण देतात–)=कौषीतकींच्या उपनिषदांत त्याविषयीं–चिदाभासयुक्त बुद्धीनें वागिंद्रियावर आरूढ होऊन [म्हणजे बुद्धीचा वाक्‌ इंद्रियरूपानें परिणाम झाला असतां बुद्धीच्या द्वारा स्वतः आत्माहि वागिंद्रियाचा अभिमानी होऊन त्यानंतर बुद्धिव्यापाररूप वाणीचा नामसंज्ञक वक्तव्य शब्दरूपानें परिणाम झाला असतां] वागिंद्रियाच्या द्वारा सर्व नामांना–वक्तव्यशब्दांना–व्यापितो. [म्हणजे शब्दस्फुरणरूपानें स्वतः राहतो.]=त्याचप्रमाणें आभासयुक्त बुद्धीनें चक्षुरिंद्रियावर आरूढ होऊन चक्षूनें सर्व रूपांस व्यापितो–इत्यादि सांगितलें आहे. (या पुढच्या वाक्याचाहि पूर्वीप्रमाणेंच अर्थ जाणावा. या उपनिषदांत बुद्धीचा वागिंद्रियादिरूपानें व वाक्‌-इंद्रियादिकांचा शब्दादिरूपानें परिणाम सांगितला आहे.)=बृहदारण्यकांत–मनानेंच पाहतो, मनानेंच ऐकतो, हृदयानेंच सर्व रूपें जाणतो, असें म्हटलें आहे. (येथेंहि मनाला दर्शनादि क्रियांचें साक्षात् करणत्व संभवत नसल्यामुळें चक्षुरादिभावास प्राप्त झालेल्या मनाला दर्शनादिकांचें करणत्व आहे, असेंच समजावें. हृदयानें रूपांना जाणतो, इत्यादि स्थळींहि असेंच जाणावें. ' इत्यादि ' येथील आदिशब्दानें ' हृदये ह्येव रूपाणि प्रतिष्ठितानि भवन्ति ' इत्यादि वाक्यांनीं रूपादिकांना बुद्धिरूपत्व आहे, असें जें सांगितलें आहे, त्याचा संग्रह करावा.)=तस्मात् हृदय व मन या शब्दांचा वाच्य-अर्थ असें जें अन्तःकरण त्याला सर्व ज्ञानांचें करणत्व प्रसिद्ध आहे.

भाष्यं–वाय्वात्मकश्च प्राणो "यो वै प्राणः सा प्रज्ञा या वै प्रज्ञा स प्राणः" इति हि ब्राह्मणम्। करणसंहतिरूपश्च प्राण इत्यवोचाम प्राणसंवादादौ॥ तस्माद्यत्पद्भ्यां प्रापद्यत तद्ब्रह्म तदुपलब्धुरुपलब्धिकरणत्वेन गुणभूतत्वान्नैव तद्वस्तु ब्रह्मोपास्यात्मा भवितुमर्हति। पारिशेष्याद्यस्योपलब्धुरुपलब्ध्यर्था एतस्य हृदयस्य मनोरूपस्य करणस्य वृत्तयो वक्ष्यमाणाः। स उपलब्धोपास्य आत्मा नोऽस्माकं भवितुमर्हतीति निश्चयं कृतवन्तः॥

भाष्यार्थ—(असो; याप्रमाणें हृदयाला सर्वइंद्रियरूपत्व आहे, असें सांगून प्राणरूपत्वहि आहे, म्हणजे तें प्राणरूप आहे, असें सांगतात–)=आणि प्राण हृदयात्मक आहे. कारण ' जो प्राण ती प्रज्ञा–बुद्धि व जी बुद्धि तो प्राण ' असें ब्राह्मणवाक्य आहे. (याप्रमाणें हृदय व मन यांच्या द्वारा प्राणाला सर्व इंद्रियरूपत्व आहे, असें सांगून आतां साक्षात् प्राणाला इंद्रियरूपता सांगतात–)=प्राण इंद्रियसमुदायरूप आहे, हें आम्ही प्राणसंवादादि प्रसंगीं सांगितलेंच आहे. (' तव वयं स्मो न शक्ष्यामस्त्वदृते जीवितुम्। इतरे चक्षुरादयः प्राणा इत्येवाख्यायन्त ' म्हणजे आम्ही तुझे आहों; तुजवांचून जिवंत राहण्यास समर्थ नाहीं, चक्षुरादि इतर प्राण असें बोलले, इत्यादि प्राणसंवादांतील वचनांच्या बलानें प्राण इंद्रियसमूहरूप आहे, असें कळलें आहे. ' प्राणसंवादादौ ' येथील आदिशब्दानें छान्दोग्यांतील ' संवर्गविद्या या नांवाच्या उपासनाप्रकरणांत सांगितलेलें 'प्राणमेव वागप्येति प्राणं चक्षुः प्राणं श्रोत्रं० ' इत्यादि वचन घ्यावें).

(आतां एवढा वेळ प्रतिपादिलेल्या करणाच्या अनात्मत्वाचा, म्हणजे करण आत्मा नव्हे, असें जें वर प्रतिपादन केलें आहे, त्याचा उपसंहार करितात–)=म्हणून जें ब्रह्म दोन्ही पायांच्या अग्रांतून शरीरांत शिरलें, तें त्याला जाणणाऱ्या ज्ञात्याच्या ज्ञानाचें साधन असल्यामुळें गुणभूत [गौण, अमुख्य] आहे. यास्तव तें वस्तुभूत ब्रह्म, उपास्य आत्मा होण्यास योग्य नाहीं [म्हणजे तोच व्यापक आत्मा आहे, असें जाणण्यास योग्य नाहीं. तर मग तसें जाणण्यास योग्य कोण आहे, तेंच सांगतात–]=तर त्याहून अगदीं निराळा राहिलेला व ज्या उपलब्ध्याच्या उपलब्धीकरितां या हृदयाच्या म्हणजे मनोरूप करणाच्या पुढें सांगितलेल्या वृत्ती आहेत, तो उपलब्धा–ज्ञाता–आमचा आत्मा, आम्हांला उपासना करण्यास योग्य आहे, असा निश्चय ते ब्राह्मण करिते झाले. 'संज्ञानमाज्ञानं०' इत्यादि याच्या पुढेंच मनाच्या वृत्ती सांगितलेल्या आहेत.)

भाष्यं—तदंतःकरणोपाधिस्थस्योपलब्धुः प्रज्ञारूपस्य ब्रह्मण उपलब्ध्यर्था या अंतःकरणवृत्तयो बाह्यान्तर्वर्तिविषयविषयास्ता इमा उच्यन्ते॥ संज्ञानं संज्ञप्तिश्चे-

तनभाव: । आज्ञानमाज्ञप्तिरीश्वरभाव: । विज्ञानं कलादिपरिज्ञानं । प्रज्ञानं प्रज्ञप्तिः प्रज्ञता । मेधा ग्रंथधारणसामर्थ्यं । दृष्टिरिंद्रियद्वारा सर्वविषयोपलब्धि: । धृतिर्धारणमवसन्नानां शरीरेंद्रियाणां ययोत्तंभनं भवति । धृत्या शरीरमुद्वहन्तीति हि वदन्ति । मतिर्मननं । मनीषा तत्र स्वातंत्र्यं । जूतिश्चेतसो रुजादिदुःखित्वभाव: । स्मृतिः स्मरणं । संकल्पः शुक्लकृष्णादिभावेन संकल्पनं रूपादीनां । क्रतुरध्यवसाय: । असुः प्राणनादिजीवनक्रियानिमित्ता वृत्तिः । कामोऽसंनिहितविषयाकांक्षा तृष्णा । वशः स्त्रीव्यतिकराद्यभिलाष: ॥

भाषार्थ--(पूर्वोक्त वाक्यांतील 'येन वा पश्यति०' येथपासून 'मनश्चैतत्' येथपर्यंतचा श्रुत्यंश 'प्राण करण असल्यामुळें अनात्मा आहे,' असें सांगण्यासाठीं आहे, असें सांगून आतां 'संज्ञानं०' येथपासून 'वश इति' येथपर्यंत सांगितलेल्या अंतःकरणाच्या वृत्तींच्या द्वारा त्यांहून निराळा असलेला उपलब्धा दाखविण्यासाठीं आचार्य सांगतात-)= त्या अन्तःकरणरूप उपाधींत असलेल्या उपलब्ध्या प्रज्ञानरूप ब्रह्माच्या उपलब्धीकारितां ज्या बाह्य व आंत राहणाऱ्या विषयांविषयींच्या अन्तःकरणवृत्ती त्या ह्या आतां सांगितल्या जातात-(' अहोपण, कोणत्याहि करणाचा विषय न होणाऱ्या आत्म्याला वृत्तिविषयत्व तरी कोठचें ? आणि वृत्तीचा विषय झाल्याबांचून वृत्ती त्याच्या उपलब्धीकारितां आहेत, असें तरी कसें म्हणतां येईल,' अशी शंका मनांत घेऊन भाष्यकारांनीं 'बाह्यान्तर्वर्ति०' इत्यादि म्हटलें आहे पण 'त्या वृत्ती आत्मभिन्न बाह्यान्तर वस्तुविषयक आहेत, एवढेंच जर म्हटलें तर त्यांच्या योगानें बाह्य व आन्तर विषयांचाच अनुभव येईल, स्वतः आत्म्याचा कांहीं अनुभव येणार नाहीं,' अशी शंका कोणी घेईल, म्हणून भाष्यांत ' उपलब्ध्यर्था ' असें म्हटलें आहे. म्हणजे आत्मा सर्व विशेषशून्य असल्यामुळें व तो कोणाचाहि विषय होणारा नसल्यामुळें 'हा तो' असा त्याचा साक्षात् प्रत्यय जरी न आला तरी येथें आतांच सांगत असलेल्या संज्ञानादि वृत्तींचा साक्षी, या रूपानें त्याची उपलब्धि संभवते. साक्षिरूपानें उपलब्ध होणारा तो वृत्तींचा विषयहि होत नाहीं, असें त्याचें अविषयत्व व्यक्त करण्यासाठींच 'प्रज्ञानरूपस्य' असें विशेषण वर दिलें आहे. 'प्र' म्हणजे प्रकृष्ट—अतिशय, उत्तम व ज्ञान म्हणजे ज्ञप्ति, स्वप्रकाश चैतन्य, तें जर कोणाचें विषय झालें तर त्याच्या स्वप्रकाशत्वाचीच हानि होणार. आत्मा सर्वविशेषशून्य आहे, असें सुचविण्यासाठीं वरील भाष्यांत 'ब्रह्मण:' असें विशेषण दिलें आहे. तें जर विशेषरहित नसतें तर त्याचा परिच्छेद झाला असता. कांहीं विशेष असणें हेंच परिच्छेदाचें बीज आहे आणि परिच्छेद झाल्यावर ब्रह्माचें ब्रह्मत्वच नाहींसें होणें अवश्य आहे. पण असंग

आत्म्याचा अंतःकरणाच्या वृत्तींशीं संबंध कसा होतो ? असें कोणी म्हणेल म्हणून ' अतःकरणोपाधिस्थस्य ' असें भाष्यांत म्हटलें आहे. असंग असलेल्याहि त्याचा अंतःकरणांतील प्रतिबिंबाच्या द्वारा अंतःकरणाच्या वृत्तींशीं संबंध होतो, असा याचा भावार्थ.)

(आतां 'संज्ञानमाज्ञानं•' इत्यादि प्रत्येक पदाचा अर्थ सांगतात–)='संज्ञानं'–संज्ञप्ति –चेतनभाव [ज्या वृत्तीच्या योगानें प्राणी ' चेतन ' म्हटला जातो ती सर्वदा सर्व शरीराला व्यापणारी वृत्ति];–'आज्ञानं'–आज्ञप्ति, ईश्वरभाव; ' विज्ञानं '–कलादिकांचें परिज्ञान [सर्व प्रकारचें ज्ञान, चौसष्ट कलादिकांचें लौकिक ज्ञान]; ' प्रज्ञानं '–प्रज्ञप्ति प्रज्ञता, तात्कालिक प्रतिभा; ' मेधा '–ग्रन्थधारणसामर्थ्य, 'दृष्टिः '–इंद्रियांच्या द्वारा सर्व विषयांची उपलब्धि; ' धृतिः '–धारण, जिच्या योगानें थकलेल्या, निर्बल झालेल्या शरीरेंद्रियाचें उत्तम्भन होतें, तीं सोत्साह व सबल होतात ती वृत्ति धृति. (शरीरादिकांच्या उत्तम्भक विशेष वृत्तीला धृतित्व आहे, म्हणजे ती वृत्तिच धृति आहे, याविषयीं लौकिक प्रमाण सांगतात–)=धृतीच्या योगानेंच शरीर वाहतात, व्यवहारास योग्य होईल अशा रीतीनें त्याला धारण करितात, असें म्हणतात. ' मतिः '– मनन, ' मनीषा '–मननाविषयीं स्वातंत्र्य, ' जूतिः '–चित्ताला रोगादिकांमुळें उद्भवणाऱ्या दुःखित्वाची प्राप्ति, 'स्मृति'–स्मरण,'संकल्पः'–संकल्प म्हणजे सामान्यतः ज्ञात झालेल्या रूपादिकांचा शुभ्र,काळें इत्यादि प्रकारें संकल्प करणें,'क्रतुः'–निश्चय,'असुः'–प्राणनादि जीवनप्रयत्नाला निमित्त होणारी वृत्ति, ' कामः '–समीप नसलेल्या विषयांविषयींची आकांक्षा–तृष्णा व ' वशः '–स्त्रीसंपर्कादिकांविषयींचा अभिलाष.

भाष्यं—इत्येवमाद्या अंतःकरणवृत्तयः प्रज्ञप्तिमात्रस्योपलब्धुरुपलब्ध्यर्थत्वाच्छुद्धप्रज्ञानरूपस्य ब्रह्मण उपाधिभूतास्तदुपाधिजनितगुणनामधेयानि भवन्ति संज्ञानादीनि ॥ सर्वाण्येव एतानि प्रज्ञानस्य नामधेयानि भवन्ति न स्वतः साक्षात् । तथा चोक्तं ' प्राणन्नेव प्राणो नाम भवति ' इत्यादि ॥

भाष्यार्थ—(श्रुतिवाक्याच्या शेवटीं 'इति' असा जो शब्द आहे तो दिग्दर्शनार्थ आहे, असें सांगतात–)=या व अशाच दुसऱ्याहि अन्तःकरणाच्या वृत्ति केवळ प्रज्ञप्तिरूप जो उपलब्धा [ज्ञाता, साक्षी] त्याच्या उपलब्धीकरितां [ज्ञानाकरितां, अनुभवाकरितां] असल्याकारणानें त्या शुद्ध प्रज्ञानरूप ब्रह्माच्या उपाधिभूत आहेत. त्यामुळें संज्ञान, आज्ञान इत्यादि त्या त्या वृत्तिरूप उपाधींमुळें उत्पन्न झालेला, त्या वृत्तींच्या योगानें उपलक्षित होणें, हा जो गुण त्याचीं तीं नांवें आहेत. [या अंतःकरणवृत्ती हीं प्रज्ञानाचीं नांवें आहेत, असा पुढच्या वाक्याशीं संबंध. पण येथील प्रज्ञानशब्दाचा अर्थ वरील प्रज्ञानशब्दाच्या अर्थाप्रमाणें प्रतिभावृत्तिरूप नाहीं.

कारण वृत्तिरूप प्रज्ञानाचीं तीं सर्व नांवें होऊं शकत नाहींत. यास्तव तीं सर्वे शुद्ध चैतन्याचींच नांवें आहेत, असें 'प्रज्ञप्तिमात्रस्य' या भाष्यास्थ पदानें सांगितलें आहे 'अहोपण, अन्तःकरणाच्या वृत्ती शब्दरूप नाहींत. तेव्हां तीं प्रज्ञानाचीं नांवें कशीं असतील ? कारण कोणतेंहि नांव शब्दरूप असतें, पण अन्तःकरणवृत्ती शब्दरूप नसतात, हें प्रसिद्ध आहे,' असें कोणी म्हणेल तर त्याचें उत्तर–कोणतेंहि नांव त्या त्या वस्तूच्या ज्ञानाचें निमित्त असतें. म्हणजे 'घट' या नांवावरून आपल्याला 'घट' या वस्तूचा बोध होतो. यास्तव 'घट' हें नांव 'घट' या बोधाचें निमित्त झालें. त्याचप्रमाणें अंतःकरणाच्या संज्ञानादि वृत्तीहि प्रज्ञानाच्या बोधाचें निमित्त होतात. यास्तव बोधहेतुत्व हा गुण घटादि प्रसिद्ध नांवांप्रमाणेंच संज्ञानादि वृत्तींमध्येंहि असल्यामुळें संज्ञानादि हीं प्रज्ञानाचीं नांवें आहेत, असें गौणवृत्तीनें म्हटलें आहे. मुख्यवृत्तीनें तीं त्यांचीं नांवें होऊं शकत नाहींत, असें 'उपलब्धुरुपलब्ध्यर्थत्वात्' म्ह० 'त्या वृत्ती उपलब्ध्याच्या–ज्ञात्याच्या उपलब्धीकरितां असल्याकारणानें' या भाष्यानें सांगितलें आहे. त्या वृत्ती उपलब्ध्याच्या उपलब्ध्यर्थ तरी कशा होतात ? असा आक्षेप मनांत आणून 'कारण त्या त्याच्या उपाधी आहेत,' असें सांगण्याच्या उद्देशानें 'शुद्धप्रज्ञानरूपस्य ब्रह्मण उपाधिभूताः' असें म्हटलें आहे. ज्याअर्थी त्या उपाधिभूत व उपलब्ध्यर्थ आहेत त्याअर्थी त्या गौणवृत्तीनें त्यांचीं नांवें होऊं शकतात. अथवा या श्रुतिवाक्यांतील संज्ञानादिशब्दांच्या योगानें वृत्तींचा उल्लेख केलेला नाहीं. तर लक्षणेनें संज्ञानादिशब्दांचाच तो उल्लेख आहे. त्यामुळें संज्ञानादिशब्द संज्ञानादिवृत्तिविशिष्ट–वृत्तियुक्त–प्रज्ञानाचीं नांवें आहेत. तींच वृत्तिविशिष्ट प्रज्ञानाच्या द्वारा लक्षणेनें शुद्ध प्रज्ञानाचींहि नांवें होतात. वरील भाष्यांतील 'तदुपाधिजनितगुणनामधेयानि भवन्ति' या वाक्यानें तेंच सांगितलें आहे.)

(आतां 'सर्वाण्येवैतानि प्रज्ञानस्य०' या मागच्याच वाक्याच्या अंशाचें विशेष व्याख्यान-)= 'एतानि सर्वाणि एव०' हीं सर्वच प्रज्ञानाचीं नांवें आहेत. पण तीं त्याची स्वतः–स्वाभाविक, साक्षात्–प्रत्यक्ष नांवें नव्हेत (तर औपाधिक व लाक्षणिक नांवें आहेत.) त्याचप्रमाणें प्राणन–शरीरजीवन ही क्रिया करणारा तो 'प्राण' या नांवाचा होतो, 'प्राण' हें नांव त्याला प्राप्त होतें, इत्यादि सांगितलें आहे. ('प्राणनवृत्ति' या उपाधीमुळें आत्म्याला 'प्राण' हें नांव प्राप्त झालें आहे, असें या वाक्यांत सांगितलें आहे. कोणी म्हणेल कीं, प्राणाविषयीं जरी असें सांगितलें असलें तरी येथें तसें संज्ञानादि-नांवांना औपाधिकत्व सांगितलेलें आढळत नाहीं, तर तें खरें आहे. पण प्राणाविषयीं जो न्याय सांगितला आहे तोच या संज्ञानादिकांनाहि तसाच लागू होत असल्यामुळें त्यांनाहि औपाधिकत्व आहे, असें सांगितल्यासारखेंच आहे. या सर्वे

वर्णनाचें तात्पर्य असें-संज्ञानादि शब्द प्रकाशात्मक वस्तूचे वाचक आहेत. पण अंतः-करणाच्या वृत्ती जड असतात. यास्तव त्यांना साक्षात् प्रकाशस्वरूपत्व संभवत नाहीं. म्हणून प्रकाशात्मक वस्तूच्या ठिकाणीं त्यांचा आरोप झाल्यामुळेंच त्यांना प्रकाशात्मकत्व आहे, अशी कल्पना करविणारे व त्यांच्या प्रकाशांचा अधिष्ठानभूत प्रकाश निराळाच आहे, असें सुचविणारे ते संज्ञानादि शब्द शेवटीं प्रकाशात्मक प्रज्ञानाचींच नांवें होतात. येथें-संज्ञानादि अनित्य असल्यामुळें व प्रकाशात्मकवस्तुवाचक संज्ञानादि हीं जड वृत्तींचीं नांवें असणें अयोग्य असल्यामुळें त्यांहून अगदीं निराळा असा कोणी प्रकाशरूप आहे,-असें सांगितलें. त्याचप्रमाणें तें प्रज्ञान संज्ञानादिशब्दांचें वाच्य-अर्थ आहे, असें म्हटल्यानें 'विज्ञानं प्रज्ञानं मेधा०' येथील वृत्तिरूप प्रज्ञान तें नव्हे, हेंहि सांगितलें. कारण वृत्तिरूप प्रज्ञान संज्ञानादि इतर शब्दांचें वाच्य होऊं शकत नाहीं. कारण प्रज्ञानहि वृत्ति व संज्ञानादिकहि वृत्तिच. त्याचप्रमाणें संज्ञानादिक सर्व एका प्रज्ञानाचीं नांवें आहेत, असें सांगितलें असल्यामुळें तें प्रज्ञान एक व सर्व वृत्तींमध्यें अनुगत आहे, असेंहि सिद्ध झालें. कारण तें जर एक नसून अनेक असतें तर प्रत्येक वृत्तींतील प्रज्ञानाचें संज्ञान, आज्ञान इत्यादि निरनिराळें नांव झालें असतें व त्यामुळें तीं सर्व एकाचीं नांवें आहेत, हें म्हणणें अयोग्य झालें असतें. शिवाय 'एतानि प्रज्ञानस्य नामधेयानि' येथील प्रज्ञानस्य हें एक वचनहि अनुपपन्न झालें असतें. यास्तव 'येन वा पश्यति०' येथपासून 'नामधेयानि भवन्ति' येथवर जें एक वाक्य आहे त्यानें सर्व इंद्रियें व त्यांच्या वृत्ती यांहून निराळा स्वप्रकाशात्मक, सर्व साक्षी, सर्व वृत्त्यनुगत एक आत्मा आहे, असें शोधन केलें.)

श्रुतिः—एष ब्रह्मैष इंद्र एष प्रजापतिरेते सर्वे देवा इमानि च पंच महाभूतानि पृथिवी वायुराकाश आपो ज्योतींषीत्येतानीमानि च क्षुद्रमिश्राणीव बीजानीतराणि चेतराणि चाण्डजानि च जारुजानि च स्वेदजानि चोद्भिजानि चाश्वा गावः पुरुषा हस्तिनो यत्किंचेदं प्राणि जङ्गमं च पतत्रि च यच्च स्थावरं सर्वं तत्प्रज्ञानेत्रम् । प्रज्ञाने प्रतिष्ठितं प्रज्ञानेत्रो लोकः प्रज्ञा प्रतिष्ठा प्रज्ञानं ब्रह्म ॥

अर्थ—(ब्रह्मदेवापासून स्थावरापर्यंत जें जगत् आहे तें सर्व प्रज्ञानेत्र आहे. प्रज्ञा म्हणजे निरुपाधिक ज्ञान. तेंच नेत्र म्हणजे ज्याच्याकडून सर्व जगत् नेलें जातें तें. म्हणजे सृष्टि, स्थिति व प्रलय यांचें मूल कारण. अर्थात् सर्व जगाचें मूलकारण असें जें चैतन्य तेंच 'कतरः स आत्मा' या प्रश्नाचें उत्तर आहे. तो आत्मा आहे, असा निर्णय करावा. वस्तुतः प्रज्ञान हा शब्द नपुंसकलिंगी आहे. तथापि त्याचा येथें) 'एषः ब्रह्मा' असा पुल्लिंगी निर्देश केला आहे. यास्तव त्यावरून पहिला शरीरी हिरण्यगर्भ घ्यावा.

कारण 'हिरण्यगर्भः समवर्ततात्रे०' म्हणजे सृष्टीच्या पूर्वी हिरण्यगर्भ होता, असें सांगणारें शास्त्र आहे. हिरण्यगर्भ सर्व लिंगशरीरांच्या समष्टीचा अभिमानी आहे. ज्ञान व क्रिया या त्याच्या शक्ती आहेत. पण त्याचेंहि निरुपाधिक रूप प्रज्ञानच आहे. असो, 'एषः'–तो 'इंद्रः' (देवांचा राजा, प्राण) तोच प्रजापति [पूर्वोक्त इंद्रियें व त्यांच्या अभिमानी देवता, हेंच ज्याचें स्वरूप आहे, असा विराड्देह], हेच सर्व देव (वाक्, त्वक् इत्यादि इंद्रियांवर अनुग्रह करणारे अग्नि, वायु इत्यादि,) हींच पृथिवी, वायु, आकाश, आप व तेज या नांवांनीं प्रसिद्ध असलेलीं पांच भूतें, 'इमानि च क्षुद्रमिश्राणीव बीजानि'–व हीं दुसरीं मशक, पिपीलिकादि (डांस, माशा, मुंग्या इत्यादि) क्षुद्र शरीरांनीं मिश्रित झालेलीं बीजें म्हणजे कारणें, मनुष्यापासून मुंगीपर्यंत सर्व प्राण्यांचे देह स्वतः पंचभूतांच्या कार्यरूप असून आपल्या जातीच्या दुसऱ्या देहांचें बीज होतात. म्हणून त्यांना येथें 'बीज' असें म्हटलें आहे. तीं बीजें परस्परविरुद्ध लक्षणांच्या अनेक भेदांनीं युक्त आहेत, तीं अनेक जातीचीं आहेत, हें 'इतराणि चेतराणि च' या पदांनीं सांगितलें आहे. त्यांचाच आतां नामनिर्देश करितात– पक्षि-सर्पादिक अण्डज; मनुष्य, गायी इत्यादि जारुज–जरायुज; कृमि-दंश इत्यादि स्वेदज; वृक्ष-गुल्मादि उद्भिज्ज. जरायुजांतीलच घोडे, बैल, पुरुष, हत्ती, आणि सांगितलेल्या व न सांगितलेल्या सर्वांचा सक्षेपतः संग्रह करण्याकरितां 'यत्किंचेदं०' इत्यादि पुढील सर्व वाक्य आहे आणि दुसरें हें सर्व जें म्हणून प्राणिजात म्हणजे जंगम (जाणारें–येणारें), पतत्रि (पक्षयुक्त) व स्थावर (एकाच जागीं राहून स्वकर्मफलभोग घेणारे वृक्षादि) आहे तें सर्व प्रज्ञानेत्र आहे. (प्रज्ञानेत्र या शब्दाचा अर्थ आरंभीं सांगितलाच आहे.) सर्व जगत् 'प्रज्ञाने'–पूर्वोक्त प्रज्ञानाचे ठिकाणीं, निरुपाधिक चैतन्यावर 'प्रतिष्ठितं'–अरोपिलेलें आहे. 'प्रति' म्हणजे विपरीतपणें 'स्थितं'–म्हणजे राहिलेलें. अर्थात् दोरीवर जसा सापाचा आरोप तसाच प्रज्ञानावर जगाचा अरोप झाला आहे. अरोपित पदार्थ नेहमीं अधिष्ठानावर राहतो, हें प्रसिद्ध आहे. 'जगत् प्रज्ञानांत प्रतिष्ठित आहे' या वाक्यानें प्रज्ञान जगाच्या उत्पत्तीचें निमित्त आहे, हें सांगितलें. 'लोकः'–म्हणजे सर्व प्राणिसमूह 'प्रज्ञानेत्र' आहे. म्हणजे प्रज्ञा–चैतन्य हेंच ज्याचें नेत्र–व्यवहारकारण आहे, असा आहे, प्राणिसमूहाच्या सर्व व्यवहाराचें कारण प्रज्ञान आहे, असा याचा भावार्थ. या वाक्यानें प्रज्ञान जगाच्या स्थितीचें निमित्त आहे, असें सुचविलें. 'प्रज्ञा'–चैतन्य 'प्रतिष्ठा'–लयस्थान आहे. 'हीं सर्व प्रज्ञानाचीं नांवें आहेत' या तिसऱ्या वाक्यानें देह, इंद्रियें, मन इत्यादिकांच्या साक्षिभूत व त्वंपदार्थरूप असा ज्या प्रज्ञानाचा निर्णय केला आहे तें 'प्रज्ञान' व

'हें ब्रह्म, हा इंद्र,' इत्यादि वाक्यानें जगत्कारणत्वानें ज्याचा निर्णय केला आहे तें 'ब्रह्म' या दोहोंमध्यें थोडासुद्धां भेद नाहीं.

भाष्यं—स एष प्रज्ञानरूप आत्मा ब्रह्मापरं सर्वशरीरस्थः प्राणः प्रज्ञात्मा अंतःकरणोपाधिष्वनुप्रविष्टो जलभेदगतसूर्यप्रतिबिंबवद्धिरण्यगर्भः प्राणः प्रज्ञात्मा ॥ एषैव इंद्रो गुणाद्देवराजो वा ॥ एष प्रजापतिर्यः प्रथमजः शरीरी । यतो मुखादिनिर्भेदद्वारेणाग्न्यादयो लोकपाला जाताः स प्रजापतिरेष एव । येऽप्येतेऽग्न्यादयः सर्वे देवा एष एव ॥

भाष्यार्थ—(आतां वर सांगितल्याप्रमाणें ज्याचें शोधन केलें आहे म्हणजे ज्याला उपाधींपासून पृथक् करून जाणलें आहे तो आत्मा प्रत्येक शरीरांत निरनिराळा आहे, या समजूतीचें निरसन करण्यासाठीं 'एष ब्रह्म०' हें वाक्य आहे. भाष्यकार त्याचें आतां व्याख्यान करितात–)=तो हा प्रज्ञानरूप आत्मा ब्रह्म आहे. ('प्रज्ञानं ब्रह्म' असें म्हणून याच वाक्याच्या शेवटीं ब्रह्म पुढें सांगितलें आहे, यास्तव येथें मूर्धद्वारानें शरीरांत प्रविष्ट झालेल्या अपर ब्रह्माचा 'ब्रह्म' या शब्दानें उल्लेख केला आहे, असें सांगतात–)=ब्रह्म म्हणजे अपर ब्रह्म (मुख्य ब्रह्म नव्हे.] म्हणजे सर्व शरीरांत असणारा प्राण–प्रज्ञात्मा अंतःकरण-उपाधींत निरनिराळया जलांत पडलेल्या सूर्याच्या प्रतिबिंबाप्रमाणें मागाहून प्रविष्ट झालेला, हिरण्यगर्भ–प्राण प्रज्ञात्मा आहे, (संज्ञानादिक, हीं ज्याचीं नांवें आहेत तो हा प्रज्ञारूप आत्मा हिरण्यगर्भ आहे. असा याचा सारांश. भाष्यांत 'सर्वशरीरस्थःप्राणः' असें म्हटलें आहे, त्यांतील 'सर्व शरीर' या पदानें समष्टि स्थूल शरीर सांगितलें आहे. 'अन्तःकरणोपाधिषु' या पदानेंहि समष्टिलिंगशरीर घ्यावें. वरील भाष्यांतील पहिल्या 'प्राणः' व 'प्रज्ञात्मा' या शब्दांनीं तें अपर ब्रह्म क्रियाशक्ति व ज्ञानशक्ति यांनीं युक्त आहे, असें सांगितलें व शेवटीं उच्चारलेल्या त्याच शब्दांनीं वेदांत जागजागीं 'समष्टिलिंगशरीराभिमानी हिरण्यगर्भ प्राण प्रज्ञात्मा' असा ज्याचा निर्देश केलेला आहे त्याचाच अनुवाद केला आहे. त्यामुळें भाष्यावर पुनरुक्ति हा दोष येतो, असें समजूं नये.)

('अहोपण, वर सांगितलेला प्रज्ञानात्माच अपर ब्रह्म आहे, याविषयीं प्रमाण काय, ' अशी शंका घेऊन प्रवेशवाक्यच (पृष्ट १०३) त्याविषयीं प्रमाण आहे, असें सांगण्यासाठीं 'एष इंद्रः०' हें वाक्य आहे. यास्तव त्याचें व्याख्यान करितात–) =हाच इंद्र आहे. कारण 'इदमदर्श' या श्रुतींत सांगितलेल्या गुणाचा योग याचे ठिकाणीं आहे.(वर सांगितलेल्या प्रवेशवाक्यांत प्रवेश केलेल्या आत्म्याला इंद्रत्व सांगितलेलें आहे. यास्तव हिरण्यगर्भालाहि इंद्रत्व आहे, असें सांगितलें असतां 'प्रवेश

केलेला असणें' या धर्माची ओळख पटते. त्यामुळें प्रवेश करणाराच, ज्यांत त्यानें प्रवेश केला त्या सर्वांचें स्वरूप आहे, असें सिद्ध होऊन अभेदहि निश्चित होतो. आतां —भाष्यांतील 'गुणात्' या पदावरून 'पारमैश्वर्य' या गुणाचा योग असल्याचा भास होतो. त्यामुळें हा प्रज्ञानात्मा इंद्र म्हणजे परमेश्वर आहे, असा अर्थ निष्पन्न होतो, —म्हणून म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं, कारण प्रज्ञानात्म्याहून परमेश्वर निराळा नाहीं, म्हणजे प्रज्ञानात्माच परमेश्वर आहे, असें 'प्रज्ञानं ब्रह्म' या शेवटच्या वाक्यांत सांगावयाचें आहे. शिवाय परमेश्वरत्व हा गुण त्याच्या ठिकाणीं आहे असें येथें सांगूं लागल्यास त्या प्रतिपादनावर प्रकरणविरोध हा दोष येईल. बरें, 'प्रज्ञान' हें हिरण्यगर्भादिकांचें जसें स्वरूप आहे तसेंच तें मायाविशिष्ट परमेश्वराचेंहि आहे, असें येथें सांगितलें आहे, म्हणून म्हणावें तर भाष्यांतील 'गुणात्' या हेत्वर्थी पदाचा अन्वय लागत नाहीं, त्यामुळें 'हा ब्रह्म, हा प्रजापति' या मागच्या व पुढच्या पर्यायांत जशी तशीच 'एष इंद्रः' या मधल्या पर्यायांतहि गुणयोगाचा अभाव असला तरी अर्थाची उपपत्ति लागूं शकते व त्यामुळें तें पद व्यर्थ होतें. असो, येणेंप्रमाणें हें व्याख्यान क्लिष्ट झालें, असें समजून भाष्यकार 'देवराजो वा' या पदांनीं 'एष इन्द्रः' याचा निराळा अर्थ सांगतात—)=किंवा 'एष इन्द्रः'—म्हणजे हा देवराजा आहे. हा प्रजापति —प्रथम उत्पन्न झालेला शरीरी (शरीरवान्) ज्याच्यापासून मुखादि द्वारें होऊन त्यांतून अग्न्यादि लोकपाल उत्पन्न झाले तो प्रजापति हाच. (येथें 'प्रथमजः' असें म्हणून हा प्रजापति हिरण्यगर्भाहून निराळा आहे, असें सांगितलें आहे. हिरण्यगर्भ लिंगशरीराचा अभिमानी असतो व हा स्थूलशरीराचा अभिमानी आहे, हा त्या दोघांत विशेष आहे. याविषयीं 'अद्भ्य एव०' इत्यादि वाक्य प्रमाण आहे, असें 'यतः मुखादि०' इत्यादि भाष्यानें सांगितलें आहे—)=तसेंच जे हे अग्न्यादिक सर्व देव तेहि हा प्रज्ञानात्माच आहे.)येथील 'देव' हा शब्द मनुष्यादिकांच्या उपलक्षणार्थ आहे. तस्मात् सर्व जीवात्मे हाच आहे, असा याचा अर्थ.)

भाष्यं—इमानि च सर्वशरीरोपादानभूतानि पंच पृथिव्यादीनि महाभूतान्यन्नान्नादत्वलक्षणान्येतानि । किंचेमानि च क्षुद्रमिश्राणि क्षुद्रैरल्पकैर्मिश्राणि । इवशब्दोऽनर्थकः । सर्पादीनि बीजानि कारणानीतराणि चेतराणि च द्वैराश्येन निर्दिश्यमानानि ॥

भाष्यार्थ—(याप्रमाणें 'एष ब्रह्म,' 'एष इन्द्रः०'—इत्यादि सर्व वाक्यांमध्यें 'एष' व 'ब्रह्म, इन्द्र,' इत्यादि, यांचें 'ऐक्य' या अर्थीं सामानाधिकरण्य करून व सर्वभूतस्थ आत्मा एक आहे, असें सांगून सजातीय भेदाचें निराकरण केलें.

आतां ' इमानि च पंच महाभूतानि ' या वाक्यानें त्याच्या उपाधी, अशा या सर्व भूतभौतिकांच्या बाधसामानाधिकरण्याचा आश्रय करून त्याच्या विजातीय भेदाचें निराकरण करण्यास्तव तीं आत्म्याहून भिन्न नाहींत, असें सांगण्यासाठीं आरंभ केला आहे. भाष्यकार त्याचेंच व्याख्यान करितात-)=आणि हीं सर्व शरीरांचीं उपादान कारणभूत पृथिव्यादि पांच महाभूतें, अन्न व अन्नादत्व हें ज्यांचें लक्षण आहे अशीं आहेत. शिवाय हीं क्षुद्रांशीं-अल्पांशीं मिश्र झालेलीं आहेत. येथील इवशब्द निरर्थक आहे. (पृथिव्यादि पांच भूतांचाच अन्न व अन्नादत्व या नांवांनीं पूर्वी उल्लेख केला आहे, असें सुचविण्यासाठीं ' अन्नान्नादत्व० ' इत्यादि म्हटलें आहे.)=सर्पादि दुसरीं बीजें-कारणें, तशींच दुसरीं स्थावर व जंगम, अशा दोन राशींनीं निर्देश केलीं जाणारीं [सर्पादिकांना केवल क्षुद्रमिश्रत्वच आहे, असें नाहीं तर दुसऱ्या सर्पांचें बीजत्वहि आहे, असें 'कारणानि ' या पदानें सांगितलें आहे. असो.]

भाष्यं---कानि तानि । उच्यन्ते । अंडजानि पक्ष्यादीनि । जारुजानि जरायुजानि मनुष्यादीनि । स्वेदजादीनि यूकादीनि । उद्भिज्जानि च वृक्षादीनि । अश्वा गावः पुरुषा हस्तिनोऽन्यच्च यत्किंचेदं प्राणिजातम् । किं तत् । जंगमं यच्चलति पद्भ्यां गच्छति । यच्च पतत्रि आकाशेन पतनशीलं । यच्च स्थावरमचलं । सर्वं तदेष एव ॥ सर्वं तदशेषतः प्रज्ञानेत्रं । प्रज्ञप्तिः प्रज्ञा तच्च ब्रह्मैव । नीयतेऽनेनेति नेत्रं । प्रज्ञा नेत्रं यस्य तदिदं प्रज्ञानेत्रम् । प्रज्ञाने ब्रह्मण्युत्पत्तिस्थितिलयकालेषु प्रतिष्ठितं प्रज्ञाश्रयमित्यर्थः । प्रज्ञानेत्रो लोकः पूर्ववत् । प्रज्ञाचक्षुर्वा सर्व एव लोकः ॥ प्रज्ञा प्रतिष्ठा सर्वस्य जगतः । तस्मात्प्रज्ञानं ब्रह्म ॥

भाष्यार्थ--(पण तीं कोणतीं ? असा प्रश्न करून प्रतिज्ञापूर्वक सांगतात-)=तीं कोणतीं ? सांगतों. पक्ष्यादि अंडज, मनुष्यादि जरायुज, उवा, पिसा इत्यादि स्वेदज, वृक्षादिक उद्भिज्ज, घोडे, गायी, पुरुष, हत्ती, तसेंच हें जें सर्व प्राणिजात आहे, तें कोणतें ? जंगम म्हणजे जें चालतें, पायांनीं भूमीवरून फिरतें, तसेंच जें पतत्रि म्हणजे आकाशमार्गानें उडण्याचें ज्याचें शील आहे तें आणि जें स्थावर म्हणजे अचल तें सर्व हा प्रज्ञानरूप आत्माच आहे.

(तें सर्व हाच आहे, या म्हणण्याचें कारण सांगण्यासाठीं ' सर्वं तत्प्रज्ञानेत्रं ' येथून ' प्रतिष्ठा ' येथवरचें वाक्य आहे. भाष्यकार आतां त्याचें व्याख्यान करितात-)=तें सर्व प्रज्ञानेत्र आहे. प्रज्ञप्ति म्हणजे प्रज्ञा, तेंच ब्रह्म होय आणि ब्रह्मच नेणारें, ज्याच्या योगानें नेलें जातें तें. अर्थात् प्रज्ञा-ब्रह्म ज्याचें नेत्र-नेणारें आहे तें हें प्रज्ञानेत्र होय. (या प्रज्ञानाच्या योगानें सत्तेला पोचविलें जातें, सर्व सत्तायुक्त केलें जातें. म्हणून

सर्व प्रज्ञानेत्र आहे. किंवा सर्व प्रज्ञानेत्र आहे म्हणजे प्रज्ञान सर्वाला आपापल्या कार्यांत प्रवृत्त करितें. ' अहोपण, अशा प्रकारचें तत्त्व उपनिषदांत ' ब्रह्म ' या शब्दानेंच प्रसिद्ध आहे. ' प्रज्ञान ' या नांवानें त्याची कोठेंच प्रसिद्धि नाहीं, ' अशी कोणी आशंका घेईल असें समजून ' वस्तुत: प्रज्ञानाचाच ठिकठिकाणीं ब्रह्मशब्दानें उल्लेख केलेला आहे. त्यामुळें प्रज्ञानच सर्वांचें प्रवर्तक आहे, असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं. या अभिप्रायानेंच येथेंहि पुढें ' प्रज्ञान ब्रह्म आहे ' असें म्हटलें आहे, ' असें सांगितलें आहे. किंवा ' कोऽयमात्मा० ' येथपासून ' एते सर्वे देवा: ' येथवर जो श्रुतिभाग आहे तो त्वंपदार्थाच्या शोधनाकरितां आहे व ' इमानि च पंच० ' येथून ' प्रज्ञा प्रतिष्ठा ' येथवरचा श्रुत्यंश तत्पदार्थाच्या शोधनाकरितां आहे, असें समजावें. [शोधन म्हणजे चेतनाला जीवाच्या व ईश्वराच्या उपाधीपासून विवेकानें पृथक् करणें.] यापक्षीं प्रकृष्ट ज्ञान, उत्कृष्ट ज्ञान म्हणजे प्रज्ञान, अशा व्युत्पत्तीनें प्रज्ञान-शब्दानें तत्पदार्थ ब्रह्मच सांगितलें आहे. अर्थात् पंच भूतांपासून स्थावरापर्यंत सर्व प्रज्ञा-नेत्र म्हणजे ब्रह्मनेत्र आहे. प्रज्ञेच्या सत्तेनेंच सर्वांना सत्तावत्त्व आहे, हें सुचविण्या-साठीं तें सर्व प्रज्ञानांत प्रतिष्ठित आहे, असें म्हटलें आहे. वास्तव भाष्यकार आतां त्याचेंच व्याख्यान करितात-)=प्रज्ञानामध्यें-ब्रह्मामध्यें उत्पत्ति, स्थिति व लय या तिन्ही कालीं प्रतिष्ठित आहे. तें सर्व प्रज्ञाश्रय आहे, असा याचा अर्थ. (केवल प्रज्ञेच्या सत्तेनेंच त्या सर्वाला सत्तावत्त्व आहे, असें नाहीं, तर सर्वांची प्रवृत्तिहि तिच्या अधीन आहे, असें सांगतात-)=लोक-सर्व जगत् प्रज्ञानेत्र आहे. प्रज्ञानेत्र याची व्युत्पत्ति पूर्वीप्रमाणेंच [म्हणजे ' नीयते प्रवर्त्यते अनेन '-ज्याच्या योगानें नेलें, प्रवृत्त केलें जातें तें नेत्र-प्रवर्तक, अशी जाणावी. किंवा पहिल्या ' नेत्र ' या शब्दानें सर्वांच्या सत्तेचें व व्यापा-राचें-प्रवृत्तीचें निमित्त हा प्रज्ञात्मा आहे, असें सांगितलें आणि आतां सर्वांचा स्फुरण-हेतुहि हाच आहे, असें सांगण्याच्या उद्देशानें आचार्य म्हणतात-]=किंवा सर्वच जगत् प्रज्ञाचक्षु आहे. (येथें प्रज्ञा म्हणजे स्फुरण.)

(ज्याप्रमाणें जगाचें स्फुरण व प्रतिष्ठा हीं दोन्हीं प्रज्ञानाच्या अधीन असतात त्या-प्रमाणें प्रज्ञानाचें स्फुरण-भान व प्रतिष्ठा-आधार दुसऱ्या कोणाच्या अधीन असेल असें कोणाला वाटेल म्हणून ' तें स्वप्रकाश असून स्वत:च्या माहात्म्यामध्यें प्रतिष्ठित असल्याकारणानें व त्याचा दुसरा आश्रयहि नसल्यामुळें त्याचें स्फुरण व प्रतिष्ठा अन्या-धीन नाहीं ' असें सांगतात-)=प्रज्ञा सर्व जगाची प्रतिष्ठा आहे. (किंवा सर्व जगाची सत्ता व स्फूर्ति प्रज्ञानाच्या अधीन आहे. त्यामुळें तें उत्पत्ति, स्थिति इत्यादि अवस्थांमध्यें प्रज्ञानांत प्रतिष्ठित असतें. म्हणून प्रज्ञान हें त्याचें उपादान कारण आहे. कोणताहि

विकार केवळ शब्दमात्र असून त्याचें उपादानच सत्य असतें, असा वाचारंभणन्याय आहे. त्याच्या अनुरोधानें विकाररूप जगत् प्रज्ञानाहून पृथक् नाहीं, असें ठरतें. यास्तव सर्पादिकांची पर्यवसानभूमि (सीमा) जशी रज्जु, त्याप्रमाणें जगाची पर्यवसानभूमि प्रज्ञान आहे, असें 'प्रज्ञा प्रतिष्ठा' या शब्दांनीं सांगितलें आहे, असें समजावें. यापक्षीं प्रतिष्ठा म्हणजे ध्रुव–निश्चित–अव्यभिचारी पर्यवसानभूमि–आरोपिताचा बाध झाल्यावर अवशिष्ट राहणारी वस्तु. तात्पर्य, वस्तुस्थिति अशी असल्यामुळें प्रत्यगात्मरूप प्रज्ञानाचें निर्विशेषत्वादिक सर्व सिद्ध झालें, असें सांगतात–)=तस्मात्–प्रज्ञानच अवशिष्ट रहात असल्यामुळें परमार्थ सत्य आहे, यास्तव–प्रज्ञानच ब्रह्म आहे.

भाष्यं––तदेतत्प्रत्यस्तमितसर्वोपाधिविशेषं सन्निरंजनं निर्मलं निष्क्रियं शान्तमेकमद्वयं नेतिनेतीतिसर्वविशेषापोहसंवेद्यं सर्वशब्दप्रत्ययागोचरम्। तदत्यंतविशुद्धप्रज्ञोपाधिसंबंधेन सर्वज्ञमीश्वरं सर्वसाधारणाव्याकृतजगद्बीजप्रवर्तकं नियंतृत्वादंतर्यामिसंज्ञं भवति। तदेव व्याकृतजगद्बीजभूतबुद्ध्यात्माभिमानलक्षणहिरण्यगर्भसंज्ञं भवति। तदेवांतरंडोद्भूतप्रथमशरीरोपाधिमद्विराट्प्रजापतिसंज्ञं भवति। तदुद्भूताग्न्याद्युपाधिमद्देवतासंज्ञं भवति। तथा विशेषशरीरोपाधिष्वपि ब्रह्मादिस्तंबपर्यन्तेषु तत्तन्नामरूपलाभो ब्रह्मण: ॥

भाष्यार्थ—(आतां ब्रह्मशब्दाचाच अर्थ सांगतात–)=तें हें ब्रह्म ज्याचे सर्व उपाधिभेद, उपाधीमुळें प्राप्त झालेले कर्तृत्व, भोक्तृत्व, दु:खित्व इत्यादि विशेष, अगदीं अस्त पावले आहेत असें सत्, निरंजन, निर्मल, निष्क्रिय, शान्त म्हणजे परितृप्त–परमानन्दरूप (या विशेषणानें त्याचें पुरुषार्थत्व सांगितलें आहे), एक, अद्वय, 'नेति नेति' इत्यादि सर्वविशेषांच्या निरासानेंच साक्षात् ज्ञात होणारें, ('यतो वाचो निवर्तन्ते, आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान्' इत्यादि श्रुती त्याच्या निर्विशेष आनंदत्वाविषयीं प्रमाण आहेत, असा याचा भावार्थ.) व सर्व शब्द-प्रत्ययांचा विषय न होणारें आहे.

('तर मग अशा प्रकारच्या प्रज्ञानाचा सर्वज्ञ ब्रह्मापासून स्थावरापर्यंत नानाविध भेद कसा प्रतीत होतो,' अशी आशंका घेऊन 'नानाप्रकारच्या उपाधिसंबंधामुळें' असें समाधान 'तदत्यन्त०' या पदानें सांगितलें आहे.)=तें अत्यंत विशुद्ध प्रज्ञा, या उपाधिसंबंधामुळें सर्वज्ञ, ईश्वर आहे. (पण अन्तर्यामी, हिरण्यगर्भ व प्रजापति यांच्याशीं अत्यंत विशुद्ध प्रज्ञेचा संबंध जरी एकसारखाच असला, तरी ते त्या सर्वज्ञाहून अगदीं भिन्न आहेत, असें 'सर्वसाधारण०' इत्यादि भाष्यानें सांगतात–)=सर्वसाधारण व अव्यक्त अशा मायासंज्ञक जगद्बीजाचें प्रवर्तक असें तेंच नियन्तृत्व या धर्मामुळें, या उपाधीमुळें अन्तर्यामिसंज्ञक होतें. सर्व जगाचें कारण अशी जी व्याकृत समष्टिबुद्धि

तिच्या ठिकाणीं 'हीच मी' असा आत्मत्वाभिमान हेंच ज्याचें लक्षण–उपाधि आहे, असें तेंच हिरण्यगर्भसंज्ञक होतें. तेंच अंड्यांत उत्पन्न झालेलें पहिलें शरीर याच उपाधीनें युक्त होत्सातें विराट् व प्रजापति होतें [म्हणजे ब्रह्मांड ही ज्याची उपाधि आहे तें विराट् व त्या अंड्यांत उत्पन्न झालेलें प्रथम शरीर ही ज्याची उपाधि आहे तें प्रजापति या नांवाचें होतें.]=तसेंच, त्या अंड्यापासून उत्पन्न झालेल्या ज्या ज्या अग्न्यादिकांच्या समष्टि-वागादिक उपाधी त्यांनीं युक्त असलेलें प्रज्ञान अग्न्यादिदेवता-संज्ञक होतें. ('अग्न्यादि' येथील आदिशब्दानें व्यष्टिवागादिकांचे अभिमानी देव व असुरादिक इतर प्राणी घ्यावे. तेंच प्रज्ञान व्यष्टिमनुष्यादि-शरीरांमध्यें मनुष्यादि संज्ञांस प्राप्त होतें, असें 'तथा विशेष०' इत्यादि भाष्यानें सांगतात–)=त्याचप्रमाणें विशेष-शरीरोपाधींमध्येंहि तें त्या त्या नांवाचें होतें. याप्रमाणें ब्रह्मादिस्तंबपर्यंत जेवढ्या उपाधी आहेत त्या सर्वांमध्यें ब्रह्माला त्या त्या नामरूपाचा लाभ होतो.

भाष्यं—तदेवैकं सर्वोपाधिभेदभिन्नं सर्वैः प्राणिभिस्तार्किकैश्च सर्वप्रकारेण ज्ञायते विकल्प्यते चानेकधा । "एतमेके वदन्त्यग्निं मनुमन्ये प्रजापतिम् । इंद्रमेकेऽपरे प्राणमपरे ब्रह्म शाश्वतम्" इत्यादि स्मृतिः ॥

भाष्यार्थ—("अहोपण, सांख्यादिक 'जीव–पुरुष अनेक आहेत' असें म्हणतात; दुसरे कित्येक नैयायिकादिक जीव व ईश्वर अनेक आहेत, जीव परस्पर भिन्न व ईश्वर सर्वांहून पृथक्, असें म्हणतात. त्याचप्रमाणें ते सर्व जगाचें कारणहि निर-निराळें सांगतात. तेव्हां एका ब्रह्माचींच तीं नांवें व रूपें आहेत, असें कसें म्हणतां?" असें कोणी विचारील म्हणून आचार्य सांगतात–)=तेंच एक सर्व उपाधिभेदांनीं भिन्न झालेलें प्रज्ञान सर्व प्राण्यांकडून व तार्किकांकडून सर्व प्रकारें जाणिलें जातें व अनेक प्रकारें विकल्पिलें जातें. (आतां याचविषयीं स्मृतिप्रमाण देतात–)='या परमात्म्यालाच कोणी अग्नि म्हणतात, दुसरे मनु व प्रजापति म्हणतात. आणखी कांहीं त्याला इंद्र म्हणतात. दुसरे कित्येक प्राण म्हणतात व कांहीं शाश्वत ब्रह्म म्हणतात' इत्यादि अर्थाची स्मृति याविषयीं प्रमाण आहे.

(आतां वर पृष्ठ १८९ जे दोन पक्ष सांगितले आहेत, म्हणजे 'प्रज्ञानच उपनिषदांत ठिकठिकाणीं ब्रह्म या शब्दानें सांगितलें आहे' हा एक पक्ष व 'कोऽयम्०' पासून 'सर्वे देवाः' येथपर्यंत त्वंपदार्थशोधन व 'इमानि०' पासून 'प्रतिष्ठा०' पर्यंत तत्पदार्थशोधन केलें आहे हा दुसरा पक्ष; त्यांतील पहिल्या पक्षीं 'प्रज्ञानं ब्रह्म' येथें सामानाधिकरण्यानें ब्रह्मशब्दानें प्रत्यगात्म्याचें निर्विशेषत्वादिकच सांगितलें आहे. कारण ब्रह्मशब्दाचाहि निर्विशेषत्वादिकच अर्थ आहे. कारण श्रीशंकराचार्यांनीं शारीरक भाष्यांत

'ब्रह्मशब्दाची व्युत्पत्ति पाहूं लागले असतां नित्यशुद्धत्वादिक अर्थ प्रतीत होतात. कारण 'बृह बृहि वृद्धौ' या धातुपाठांत सांगितल्याप्रमाणें 'बृह्' धातूचा अनुगम त्या अर्थांत होतो, असें म्हटलें आहे. अर्थात् प्रत्यगात्मा व ब्रह्म यांचें ऐक्य या वाक्यानें सांगितलें आहे, असें समजूं नये. कारण 'आत्मा वा इदमेक एवाग्रे०' या पहिल्या वाक्यांत आत्म्याचा अद्वितीयत्वानेंच उपक्रम केला आहे. त्यांत ब्रह्मपदाच्या अर्थानें उपक्रम केलेला नाहीं. तात्पर्य, अशा रीतीनें या उपनिषदांत आत्माच आपल्या स्वरूपाविषयींच्या अज्ञानानें संसार करितो व स्वरूपज्ञान झालें असतां मुक्त होतो; हा पक्ष स्पष्ट केला आहे. पण वर सांगितलेल्या पक्षांतील दुसरा पक्ष जेव्हां घ्यावयाचा असेल तेव्हां तत्पदार्थाच्या शोधनानंतर महावाक्यार्थ सांगण्यासाठीं 'प्रज्ञानं ब्रह्म' हें वाक्य आहे, असें समजावें. या पक्षीं येथील प्रज्ञानशब्द व 'प्रज्ञानस्य नामधेयानि' येथील प्रज्ञानशब्द यांचा अर्थ प्रत्यगात्म–प्रत्येक शरीरांतील कूटस्थ–असा समजावा आणि ब्रह्मशब्दानें जगत्कारणत्व या उपाधीनें उपलक्षित होणारें चैतन्य सांगतलें आहे, असें जाणावें आणि याप्रमाणें दोघांच्याहि ठिकाणीं निर्विशेष चिद्रूपत्व एकसारखेंच असल्यामुळें 'त्यांचें ऐक्य' हाच महावाक्यार्थ आहे. या पक्षीं 'प्रत्यस्तमितसर्वोपाधिविशेषं' हें भाष्य–'प्रज्ञान ब्रह्म आहे,' असा उपदेश केल्यानें काय सिद्ध होतें, अशी आशंका घेऊन 'त्याचें निर्विशेषत्वादिक सिद्ध होतें,' असा फलितार्थ सांगणारें आहे,–अशा रीतीनें त्याचें व्याख्यान करावें. बाकीचीं सर्व विशेषणें दोन्ही पक्षीं सारखींच लागूं पडतात.)

श्रुतिः—स एतेन प्रज्ञेनात्मनास्माल्लोकादुत्क्रम्यामुष्मिन्स्वर्गे लोके सर्वान्कामानाप्त्वाऽमृतः समभवत्समभवत् ॥

इति पंचमः खंडः ॥ इत्यैतरेये द्वितीयारण्यके षष्ठोऽध्यायः ॥

अर्थ—जो पुरुष 'प्रज्ञान ब्रह्म' असें जाणतो 'सः'–तो, 'एतेन प्रज्ञेन आत्मना'–या चैतन्यस्वरूपानें स्वतः आविर्भूत होतो. त्यानंतर तो विदेहमुक्तीस प्राप्त होतो, असें श्रुति सांगते–'अस्मात् लोकात्'–या लोकापासून, शरीरापासून 'उत्क्रम्य'–निघून–सर्व संसारबंधांपासून सुटून 'अमुष्मिन् स्वर्गे लोके'–इंद्रियगोचर नसलेल्या स्वर्गलोकांत म्हणजे तत्त्वज्ञानानें संपादन केलेल्या स्वप्रकाश स्वरूपांत 'सर्वान् कामान् आप्त्वा'–सृष्टींतील सर्व आनंदांस प्राप्त होऊन 'अमृतः'- अमृत 'समभवत्'-झाला. असें जो जाणतो तो मरणधर्मशून्य होतो, असा याचा भावार्थ. हा सहावा अध्याय संपला हें सुचविण्यासाठीं 'समभवत्' या पदाची द्विरुक्ति केली आहे.

भाष्यं—स वामदेवोऽन्यो वैवं यथोक्तं ब्रह्म वेद प्रज्ञेनात्मना । येनैव प्रज्ञेनात्मना पूर्वे विद्वांसोऽमृता अभूवंस्तथायमपि विद्वानेतेनैव प्रज्ञेनात्मनास्माल्लोकादुत्क्रम्य इत्यादि व्याख्यातम् । अस्माल्लोकादुत्क्रम्यामुष्मिन्स्वर्गे लोके सर्वान्कामानाप्त्वा अमृतः समभवत्समभवदित्योमिति ॥

भाष्यार्थ—(येणेंप्रमाणें या खंडांत ' कोऽयमात्मा० ' येथपासून ' प्रज्ञानं ब्रह्म ' येथपर्यंत विचारपुरःसर आत्मतत्त्वाचा निर्धार [निश्चय] केला. आत्मा इंद्रियसमूहरूप प्राणाहून अगदीं निराळा, संज्ञानादि सर्व अन्तःकरणवृत्तींहूनहि निराळा, पण त्या सर्वांत अनुगत, अनुवृत्त–व्याप्त असलेला, स्वप्रकाश, सर्वशरीरांत एक, सर्वप्रपंचाधिष्ठानभूत, अद्वितीय, प्रज्ञान, ब्रह्म [व्यापक], व नित्यशुद्ध-बुद्ध-मुक्त-स्वभाव आहे, असा निश्चय केला. आतां अशा प्रकारच्या ब्रह्मात्म्याला जाणणाऱ्या विद्वानाला फल कोणतें मिळतें तें सांगण्यासाठीं, ' स एतेन प्रज्ञेन० ' हें वाक्य आहे. त्यांतील ' एतेन ' या पदांतील ' एतत् ' हा शब्द प्रकृतवाची आहे. पण येथें ' कोऽयमात्मा ' असें म्हणून विचार करणारे अनेक आहेत. यास्तव त्या प्रकृत अशाहि पुरुषांचा ' एतेन ' असा एकवचनानें परामर्श करणें उचित नाहीं. त्याचप्रमाणें वर्तमान काळच्या विद्वानांचा 'सः' या भूतकालवाचक सर्वनामानें परामर्श करणें योग्य नाहीं, यास्तव 'सः' या शब्दानें मागच्या अध्यायांतील वामदेवाचा परामर्श केला आहे,असें सांगतात–) =तो वामदेव (पण ब्रह्मवेत्त्याचें फल सांगण्यामध्यें या वाक्याचें तात्पर्य असल्यामुळें वामदेवादि विशेष पुरुषामध्यें तें असणें युक्त नव्हे, असें वाटून ' किंवा ' सः ' यानें दुसरा कोणी विद्वान् घ्यावा ' असें सांगतात–)=किंवा जो दुसरा कोणी वर सांगितलेल्या प्रकारचें ब्रह्म जाणतो [म्हणजे या खंडांत सांगितलेल्या प्रकारें जो या प्रज्ञानरूप ब्रह्माला प्रज्ञानात्म्यानें जाणतो, असा याचा भावार्थ]=तो ज्या प्रज्ञानात्म्यानेंच ब्रह्माला जाणणारे पूर्वींचे विद्वान् अमृत झाले त्या याच प्रज्ञानात्म्यानें पूर्वोक्त ब्रह्माला जो वामदेव किंवा दुसरा कोणी जाणता झाला, तो अमृत झाला [असा 'स वामदेवः' इत्यादि मागची पदेंहि घेऊन अन्वय लावावा.]=याचप्रमाणें हा वर्तमानकाळचा विद्वान्हि याच प्रज्ञानात्म्यानें या लोकांतून उत्क्रमण करून अमृत झाला. ['अस्मात् लोकात्०' इत्यादि वाक्याचें व्याख्यान मागच्या खंडाच्या शेवटीं केलें आहे [पृष्ठ १९५ पहा]. या लोकाहून उत्क्रान्त होऊन इंद्रियगोचर न होणाऱ्या आत्मरूप लोकांत सर्व भोगांस प्राप्त होऊन अमृत झाला. " ॐ " (एखादा पक्षी जसा आपल्या घरट्यांतून वर उडून जातो, त्याप्रमाणें येथें उत्क्रमण संभवत नाहीं. यास्तव ' देहात्मभाव सोडून प्रज्ञानात्मभाव धारण करणें, हेंच उत्क्रमण आहे, ' अशा अभिप्रायानें भाष्यांत

'प्रज्ञेनात्मनोत्क्रम्य' असें म्हटलें आहे. अथवा 'प्रज्ञेनात्मना विद्वान्' म्हणजे 'प्रज्ञानात्मरूपानें जाणणारा या लोकांतून निघून' इत्यादि अन्वय लावावा. असो; येणेंप्रमाणें आपला अनुभव प्रगट करीत, येथवर सांगितलेलें आत्मतत्त्व अंगीकारवाची ओंकारानें दृढ करण्यासाठीं भाष्यकार शेवटीं 'ॐ' असें म्हणतात. 'पूर्वी 'ॐ' व 'अथ' असे हे दोन शब्द ब्रह्मदेवाच्या कंठाचा भेद करून निघाले. यास्तव ते दोन्ही मांगलिक आहेत.' अशा अर्थाची 'ओंकारश्चाथशब्दश्च०' अशी स्मृति असल्यामुळें ओंकारानें शेवटीं ब्रह्मात्मानुसंधानलक्षण मंगल करावयासाठींहि 'ओं' म्हटलें आहे.)

येथें श्रीशंकराचार्यकृत ऐतरेयोपनिषद्भाष्याच्या आचार्यभक्त विष्णुशर्मकृत—सार्थ भाष्यार्थाचा सहावा अध्याय[1] समाप्त झाला.

येथें हें उपनिषद्हि समाप्त झालें.

श्रीकृष्णार्पणमस्तु.



१ या अध्यायाचाहि खंड एकच आहे. केवळ या उपनिषदाच्या क्रमानें मागचा अध्याय हा चवथा खंड व हा अध्याय हा पांचवा खंड आहे पुढचा सहावा खंड किंवा या अरण्याचा शेवटचा सातवा अध्याय 'वाङ्मे मनसि०' ही शांति आहे पण ती अर्थासह आरंभींच दिली आहे.